饶宗颐

二十世纪学术文集

卷五 宗教学

中国人民大学出版社

饶宗颐

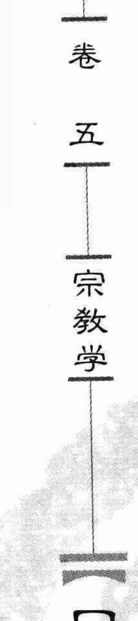
二十世纪学术文集

卷五 宗教学



大学出版社

·北京·



目录





宗教总说

卷五

饶宗颐二十世纪学术文集·宗教学



目　录



殷代的宗教

由法国远东学院与中文大学崇基学院宗教系和“宗教与中国社会研究中心”合办的大型“宗教与中国社会”研讨会，今天正式揭幕。我很荣幸被邀请作为 keynote speech 的主讲人。我的本行是研究古代文化，我谈一点我对殷代宗教的看法。

《礼记·表记》引孔子论三代制度之异，说道：“夏道尊命。殷道尊神。周人尊礼。”礼已成为制度，周承于殷有所因革。在孔子眼中看来都是“文”的表现（Cultural），和虞、夏之“质”相比是一种进步。他说：“殷人率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏。”殷代祭祀的烦琐，用刑的残酷，证之甲骨文的记录，与《慎子》、《商君书》所说，都是事实。

《表记》又说：“子言之：昔三代明王，皆事天地之神明，无非卜筮之用，不敢以其私，亵事上帝，是故不犯日月，不违卜筮。卜筮不相袭也。”三代所用的卜与筮，各有一套。今从河南贾湖墓葬出土的埋龟用八之制，可知远古占卜流行已有七八千年之久。三代各有它的易卦编排，形成《连山》、《归藏》、《周易》三易，互不相袭，自是可信。卜筮为神明的代言手续，是本着上帝的意旨来决定的。上帝高高在上。卜筮者绝对不敢用其私意而有亵渎神明之举。《洪范》所说的大同，即指神与人共同的决定，这一通过占卜的决定是神和人，上与下，大公无私的共同公意，所以称之为大同。墨子所说的天志、尚同，其精义亦即在此。

殷代的最高神明是帝。帝是自然的宇宙主宰。甲骨文上帝作合文，特别

在帝字上面增二（上）字，可惜只出现四次[①]，而帝的出现则无量次数。在文献上殷代对“帝”的重视，已成为一般习知的事实，试举文献一二例，如《论语·尧曰》引：汤说“余小子履，敢昭告于皇皇后帝”。

牧野之役，《大明》之诗云：“上帝临女，无有贰心。”谆谆警告士民，壹志抗敌。上帝一词，殷已有之。周人是袭用殷的语言来儆惕自己。[②]《大明》这首诗，屡屡被后人引用，亦见于郭店及马王堆的《五行》篇，后来成为祭祀的乐歌。

殷率民以事神，其实殷王亦承认自己是神。《逸周书·谥法解》第一名号是神，其次，是圣，第三才是帝，有如下列：

(1) 神：一人无名曰神
(2) 圣：称善口简曰圣
(3) 帝：德象天地曰帝
(4) 皇：静民则法曰皇
(5) 王：仁义所在曰王

一人之谓神，所以殷王每每自称曰“余一人”。依照谥法的理论，“一人”便是“神”。《文子》引《中黄子》，将人分为廿五等。上等之首为神人、圣人。神人即是“余一人”，可见殷王亦自比于神，自视为神的代言人。近东各地元首无不自视为神，中外同一道理。

周之克殷，取得胜利，主要是能上应天命，周景王时将铸钟，伶州鸠提出一套理论，说武王伐殷的时辰，正合于五位、三所，所以能够取得胜利，这是一种占星学的解释，所谓“人、神以数合之，以声昭之”。

五纪是岁、月、日、星辰和历数。
三所是分野、族系、农星。

五纪之说，已见诸《洪范》。伶州鸠从乐律立说，无非要申明神人之间互相符

① 另一条见合一六七〇三。辞云：“七月贞：啻上帝。”余详《殷代贞卜人物通考》。

② 《书》、《诗》屡言及上帝，《盘庚》下“肆上帝将复我高祖之德”。《周书·君奭》“格于上帝”，《诗大雅·生民》“上帝不宁”、“上帝居歆”。下至《鲁颂·閟宫》歌颂鲁僖公能恢弘周公之宇，亦追溯到“牧野之役，上帝临女，敦商之旅，克咸厥功”的祖先遗训。

应的道理。东汉刘陶上书说："人非天地，无以为生；天地非人，无以为灵。是故帝非人不立，人非帝不宁。夫天之与帝，帝之与人，犹头之与足，相须而行也。"他指出帝与天、人三者的关系就像人的身体。帝是神，而人亦有灵（性），天是上皇，在人的头上，所以可解头顶为天。从殷代卜辞，证知晚期文武丁时，已称作文武帝。大型鹿角刻辞云："戊戌，王蒿……文武丁枡。"（屯甲三九四〇）蒿字可读为郊，是祭天之事。《中庸》说："郊、社之礼，所以事上帝也。"郊指祭天，社指祭地，卜辞每言燎土是祭地，与蒿之祭天，都是事上帝之礼。其时所谓上帝是最高级的宇宙神，实际包有天地而统摄之。

殷人只举出帝与上帝，周人则特别强调天，所以周的易卦改坤乾为乾坤，郊天是在冬至举行，以冬至为一阳之始。卜、筮不相袭，形成各自的制度。周人尊礼，更加制度化。殷、周异制，当以《表记》孔子之语为准则。而"率民以事神"一语，特别是殷文化的特征，证之卜辞，所谓"事神"，正符合事实。

殷既以帝为最上神，是不是可以说他们的信仰是一神论呢？可是，见于卜辞，祭祀的对象还有"五帝臣"、"帝五臣正"一类的主神以外的 assistants，同时亦兼祀山、川、贤、圣及同姓祖先，不是绝对只有一位上帝。周代彝铭上提到的"唯皇上帝百神"一语，百神的存在，分明是一神与多神，兼而有之，一直到后来的道教内容还是一样。所以应该说是 heno-theism，有点像印度吠陀时代的宗教，崇拜一神而不排斥他神，仍然具有 henotic（调和）的特征。

大会主持人劳格文博士，多年来在华南各省进行田野调查，收获极为丰富，以今证古，新的成果，今日在座各位可以共同享受。我在拜读诸家论文之后，得到许多启发，非常兴奋与愉快。谨祝大会一切成功，谢谢各位。

论龟为水母及有关问题

今年是殷墟甲骨出土一百周年。为纪念龟卜的礼制在中国历史上有悠长的光辉传统，本文试从文化学的角度来探索它的神秘性之渊源。

一、远古的龟甲和玉龟

现在所知出土文物中最古的龟甲，要算裴李岗文化贾湖遗址的龟甲，原物现在河南博物院展出。细心观察，龟的“千里路”非常清晰，两翼似经过专人（龟人）攻治，有一钻孔，好像当时曾进行占卜手续。遗物年代属仰韶期，距今约7500—8000年（经碳十四测定，树轮校正）。龟的腹甲上面刻[illegible]、日二文，涂朱。另有[illegible]一文则镌于背甲上。墓主人为一壮年人，失去头颅，随葬品有一叉形骨器和八个龟甲，内贮石子，又两支七孔鸟骨制的雌雄双笛，古乐专家测音，认为它的音乐结构是以C为宫，带有变宫、变徵。乐器的出现与古书“伶伦取竹以定律，其管分有雌雄”（《吕氏春秋》）的说法可互为参证。

最堪注意是佩带八个龟甲的“八”数，所谓“节八音而行八风”，是否有关，还很难说。

红山文化亦出玉龟。令人瞩目的安徽含山出土夹在玉龟的腹、背甲中间的玉版，有表示方位九宫形态的图案和若干钻孔，可能用以拴绳，亦可能有些数理关系的意思，学人有许多不同说法，我看后来纬书“神龟负书”之说，

或者即由此类事实所引起。

此外，陕西南郑龙岗寺文化1989年出土随葬龟甲六十三件，山东大汶口文化墓地出土龟甲五十三件，大溪文化、马家滨文化等处亦都有龟甲，已见专文讨论，大家已耳熟能详，不用赘述（可参见邵望平的论文）。

附带谈尹湾的汉代博局占，绘一神龟，上面书写用神龟之法，以后左足而右行，并书所值部位姓氏及八方之名。另有六十甲子按六甲排列作一图形，上书“占雨”二字。此一“神龟占”是按右行方向计算日数，看所数到的神龟在什么部位，来定占测结果，为前此所未见之一种杂占。至于《博局占》木牍的背面，上段绘六十甲子，下段五栏记占取妇、问行、问系、问病、问亡等，每行起首有“方”、“廉”、“楬”，至“长”、“高”九字，乃是六博口诀用语，出汉许博昌所著的《大（六）博经》，见《西京杂记》。这类游戏，和“龟”的原有作用和意义，已完全不相干了。

二、龟是地液——生命之汁

印度人举行火祭（agni），必在祭坛之下埋龟。梵文称龟为 kūrma，kūr 字根 kṛ-意思是造作（to make）。梵语龟又名 kaśyapa，是地神（Prajapati）的别号，据说它的液流出而变成龟，所以龟被看作地液，是生命之汁。在印度神话里龟的地位甚高，它是水、天、空三界的表征，所以龟在祭祀上有极重要的作用。[①] 婆罗门徒举行盛大祭典时，祭坛之上必要埋龟，是这样的缘故。

龟的《本生》，在南传巴利文藏经中，本生经（Jatāka）之涉及龟者有四：

一七八，龟本生物语，（79）129，kacchapa-jātaka 记龟终日取黏土，得预流果。龟喻阿难。佛在拘迦利，王即阿难。（第三十卷）

二一五，龟本生物语，（175）297 见《五分律》二五（大正二二，165页下）。（第三十卷）

二七三，龟本生物语，一四五，森林品，记龟姓迦叶，猿姓㤭陈如，悟道。（第三十一卷）

三四五，龟本生物语，（139）541，Gaja kumbha-jātaka 记祇园见一龟，波罗奈王懒惰成性，见龟终日步而警惕。（第三十一卷）

在相应部经典（第十二卷）：第六，《利得与供应相应》第一品，其三为

---

① 参看 F. Stall *Agni* 一书。

龟，（226）333。

巴利文，龟——kacchapa（kasyapa〔梵文〕），kumma（kū〔梵文〕）。略记一二，以供参考。

三、玄龟与天文学

《山海经》记载玄龟有二事。古代天文学里，把龟安排在北方的方位，作为“水”的象征。又把龟与蛇结合起来，称为“玄武”。《楚辞·远游》云：“揽彗星以为旍兮，举斗柄以为麾，叛陆离其上下兮，游惊雾之流波。时暧曃其曭莽兮，召玄武而奔属。”文中列举许多星辰。作为旗帜，玄武亦是其一。《周礼》九旗，有龟蛇四游，以象星座的营室，营室位于北方，亦名曰“定”。《诗·鄘风》：“定之方中，作于楚宫。”古人观星象来定土功兴作的时候，即所谓“观象授时”。铜器有玄武表座，和这种用途有关。我以前见过陈仁涛金匮室所藏的玄武筒座，满嵌金丝，十分绚美，洛阳出土，为战国时物。高10.5、长10.2、宽13公分（附图），龟蛇之眼用黑颜料及绿松石嵌成，炯然有光。[①] 玄武是龟蛇相交之状，武汉出产有一种动物，龟状之蛇，有人拿它来解释玄武。[②]

随县曾侯乙墓出土漆器上图绘青龙、白虎与二十八宿名，中书一斗字，但没有南方的朱雀和北方的玄武。濮阳新石器时代墓葬蚌砌龙虎在尸骸左右，亦无北方的玄武。舞阳贾湖遗址只有龟甲出土。玄武龟蛇相交的观念应该是后起的事。

张衡《灵宪》记四灵云：“朱雀奋翼于前，灵龟圈卷于后。”《礼记·曲礼上》：“前朱雀而后玄武。”《考工记》云：“龟蛇四游，以象营室。”汉初所封侯爵有玄武侯，为项氏（见《史记·项羽本纪》）。

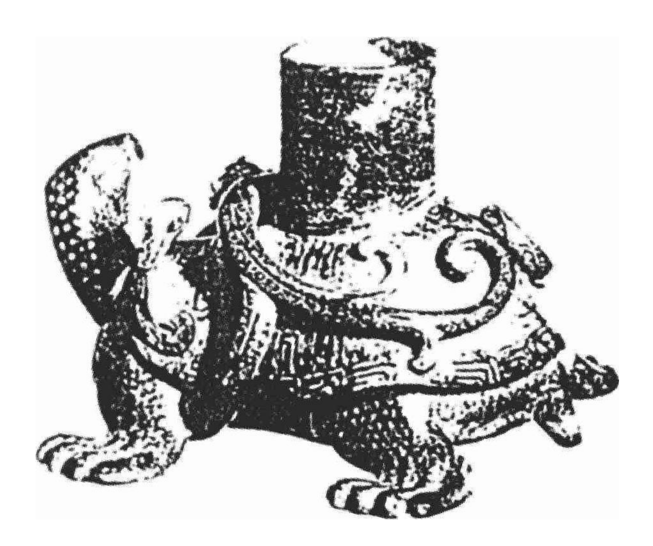
玄武一名始见于《远游》。何以取名曰玄武？洪兴祖说：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”玄武七宿，于二十八宿为斗、牛、女、虚、危、室、壁。此七宿西人分属于人马、宝瓶、英仙三座，而以虚、危为北方主宿。[③]

---

① 见《金匮论古综合刊》第一册。

② 见侯玉明：《湖南石门的蛇龟合体动物》，载《江汉考古》，1986（3）。

③ 刘操南《古籍与科学》亦谈玄武问题，载哈尔滨师范大学《北方论丛》，1990。



陈仁涛金匮室旧藏铜玄武筒座

玄武表座：似立表以正朝夕，是一座正方位的观象器具。取龟蛇营室之象，负筒于龟背，作为立表，取北方之星座“定”以正方位。

四、龟为水母

古代谓龟为水神。西汉王褒《九怀·思忠》云：“玄武步兮水母，与吾期兮南荣。”王逸注：“天龟，水神。”盖古来有龟是水母之说，北方属水，故被以水母之名。

《管子·水地》篇云：“龟生于水，发之于火。于是为万物先，为祸福正。”所谓发之于火是指用火灼龟，而后呈兆。《礼记·杂记》：“龟，阴之老也，蓍，阳之老也。龙非水不处，龟非火不兆，以阳动阴也。”可知发于火即指灼兆。李颙《龟赋》云：“质应离象，位安坎居。”说明龟的本位在于坎水，而必用离火，而后呈象见灵。

北方玄武旗帜为龟蛇四游。刘熙《释名·释兵》：“龟蛇为旐；旐，兆也。龟知气之吉凶。”龟能知气，亦能行气。《史记·龟策列传》记支床龟的故事云：“龟能行气导引。”故有所谓“龟息”，行气时学龟呼吸的方法。

龟既被视为能知气之吉凶，自古以来，施之于占卜，故有“大宝龟”（《尚书》）、“元龟”（《鲁颂》）、“神龟”、“灵龟”（《尔雅》）、“龙龟”（《山海经·北山经》）诸名号。龟以享年长久（《御览》引《洪范五行〔传〕》：“龟之

言久也。”任昉《述异记》:“龟一千年生毛,寿五千岁,谓之神龟,寿万年曰灵龟。”),受到人们尊重。它可说是代表时间的总体,形成中国人长寿(Longévité)观念,为世俗共同祈求的福、禄、寿三者之一。

由于龟生于水,有“水母”之称,这和印度人视龟为prajapati(地母)及地液,有点相似。龟能知气,而龟与筮同施于占卜,画卦始于伏羲氏。故《庄子·大宗师》云:“伏羲得之,以袭气母。”气母与水母想都与龟有关系,是很值得考虑的。

《文物》,1999(10)

大汶口“明神”记号与后代礼制

——论远古之日月崇拜

人类太渺小了！在地球上，人们面对着空际恒星沙数的星辰，可喜可愕的现象太多。地球自转一周成为昼夜。生物从太阳吸取光与热，没有太阳，宇宙只是黑漆漆一团昏暗。历史上各种各样的人虽各拥有不同的信仰，无不崇奉太阳神，巴比伦的 Marduk，埃及的 Ra，即其代表神明。所以太阳崇拜成为人类学、古神话学的一个重要课题。

吾国古代太阳崇拜的事实，见诸近年考古所得的材料非常丰富，西北彩陶系统，陶器上绘画：◎分明是太阳带光芒状，有人谓是表示极光。[①] 半坡遗址有◎符号。内蒙狼山岩画上有☉〇图文。东南方面河姆渡最动人的双凤朝阳象牙雕刻，报告称：“在正面部位用阴线雕刻出一组图案，中心为一组大小不等的同心圆，外圆边雕刻有似烈焰光芒，两侧雕有昂首相望的双鸟，形态逼真，同时还钻有六个小圆孔，长 16.6，线宽 5.9，厚 1.5 公分。”[②]

郑州大河村遗址出土的彩陶钵周围绘有十二个太阳文作◎状，另出土有的陶片在太阳两边作对称的弧形，可能是表示日气的晕珥。

以上是重要的例证。

自从 1959 年在山东泰安县与宁阳县交界，发现大汶口文化遗址，大汶口

① 参见《河南文博通讯》所载《谈谈郑州大河村遗址出土的彩陶上的天文图像》。

② 参阅《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，载《文物》，1980（5），《河姆渡的原始艺术》，载《文物》，1982（7）。

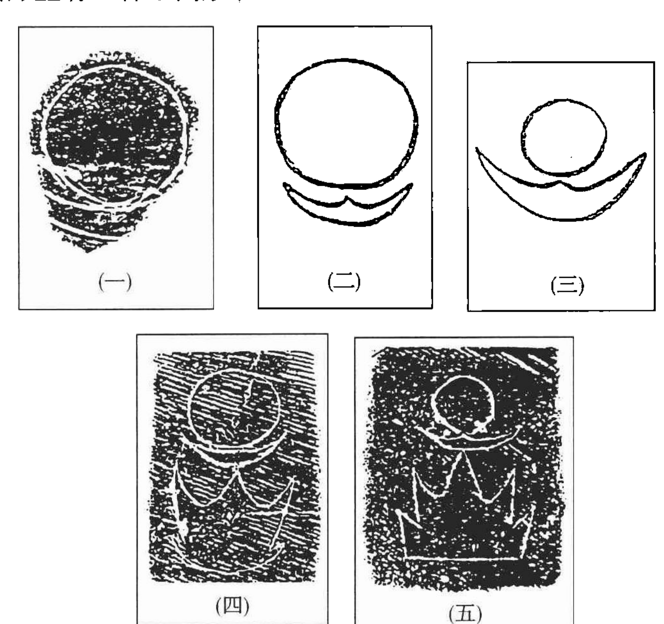
陶尊上刻画的符号，引起古史家热烈的注意，解者不一其说。笔者拟从另一角度加以考察，现在先要讨论的是时、地问题。

（一）年代：陶文年代经过多次的研究，应该属于大汶口文化的晚期，碳素年龄当为 2780B. C. ±145，自然可确定为殷以前的记号。但不会是六千年前的遗物。

（二）地点：陶文出土地址的范围，恰为古代“汶上明堂”所在地。《魏书·地形志》：泰山郡奉高有“岱岳祠、玉符山，故明堂基”。

时、地既定，然后可以进一步详细探讨。

我于 1980 年冬天，旅行山东，由济南至曲阜，上泰山，经过大汶口，得到山东博物馆及当地考古人士的款待，沿途参观出土古物，得知大汶口后来又进行发掘，收获甚丰，据称前后发见的刻画符号，多至十九文，计有十一个不相同字形的符号。这些新材料至近年才正式公布。[①] 各符号中以刻有日轮形的最惹人注意。北京历史博物馆展出的莒县陶尊，附以说明，解释这一图形是日、月、山三者组成之形。山东博物馆陈列同样展品，但不加说明。这一图文，实际上有五种不同形状：

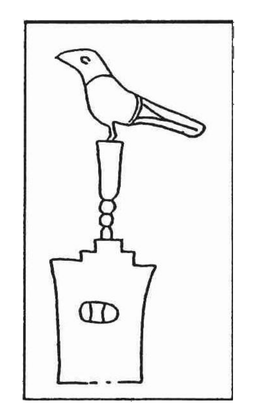


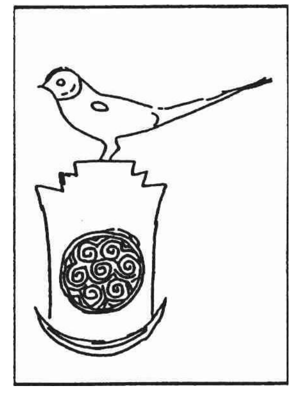
① 见王树明：《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊文字》，见《山东史前文化论文集》，1986；参李学勤：《论新出大汶口文化陶器符号》，载《文物》，1987（12）。

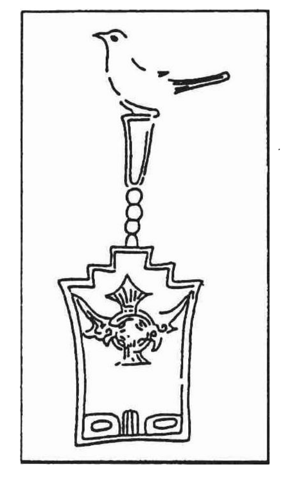
第（四）、（五）可说是繁体，下部之凶，很难说是“火”字，却像山岳之状，分明出自后来所增益。有人认为它是文字，或释为旦，或释为炅，似皆不确，我想还是把它作为一个符号来看待较为合理。庞朴先生在《火历》一文中认为是日月与火（星）三者合一的标记，他没有注意到作8是别一种繁形，它原来只是作8而已。又有几件玉器可为佐证。

（一）北京历史博物馆从山东人尹世安购得的巨型碧玉琮，高达 49.2 公分，其上端正中刻有阴线形纹饰与大汶口陶尊同形。①

（二）美国 Freer Gallery 藏良渚文化时期之玉璧。其纹样如下图②：







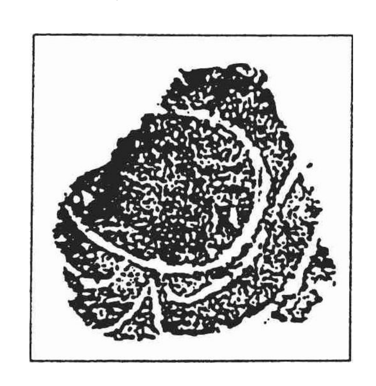
① 见石志廉：《最大最古的8纹碧玉琮》，载《中国文物报》，第 57 期。

② 见林巳奈夫：《中国古代的酒瓮》，载《考古学杂志》，1979（65：2）；参阅 Epigraphia Zeycanic Vol. Ⅲ，Part 6 pp. 312-325 by S. Daran Avitana。

在鸟立之下面作凸形状的外框，三件玉璧完全一样，这个形状实际即是大汶口的符号在♁之下所增的山，细察其形，很像祭场的坎坛；亦可指日月升起的山岳或高丘，而不是火；其太阳内部带雷纹之图形，当然是日，底下之◡，则显然是月了。这可能表示日月合璧的象征。

从上举玉璧和玉琮的图纹看来，♁和♁应是这一符号的原形。以良渚玉璧验之，解为日、月是合理的。

综观大汶口的图形（一）和（四）在日轮的下面都作◡状，没有把月牙稍作突起，和良渚玉璧这一图纹相同。



大汶口还有一个残文（见上图）。日轮下面似作〰，这是变形，而是以日轮为主。我们可得到下面主要结论：

（1）从上面这些图形看来，还没有加以规范化，符号随时任意写变，可见它决不是文字。

（2）有两种主要形态，一是以日轮为主体，一是合日月二者为一，而以新月作为日轮之下体。

古代称日为大明，《广雅·释天》：“日……一名大明。”故天体的崇拜对象，还是以日为主体。《御览》引刘向《洪范传》：“日者，照明之大表，光景之大纪。……”其说虽晚出，正充分说明古代人们视太阳作为天象主体的具体反映。

我们看锡兰有一地方石刻镌有♁形，说者谓是象征日与月，表示日月之恒久，此石刻年代证实是公元 1165 年。

又西藏有♁一记号，亦是表示日月。袁宏《后汉纪》言“明帝梦见金人

长大，顶有日月光”。故日月光复为佛像之象征，虽属后起，都可作为佐证。“日月如合璧”在古人观象的经验里是非常宝贵，会给人带来吉祥的征兆。

故知大汶口这一8的图形决不是文字，只是一个吉利的符号，或表示陶器拥有者具有与“日月齐光”的权威。日月亦被称为“明神”（见下文），这一符号似可看作“明”字的前身。

大汶口文化带有刻文记号的陶器，多出土于离海百许里之陵阳河的丘陵地带，即沭河与潍河上游地区的莒县大朱村。汉时封朱虚侯刘章为城阳王，都莒，即邑于此。

太阳崇拜在埃及与西亚的圣书和图形文，都作太阳上升状，与大汶口符号很相似。埃及作⌓（orc（e）⌓dw 沙地高山）示日在地平线之上——表示阳光照耀及每日之重光（to identify with the Sun's daily rebirth）。

西亚苏末文字⌔，是日形，音 utu，示日升于山上，指日神 Šamaš。

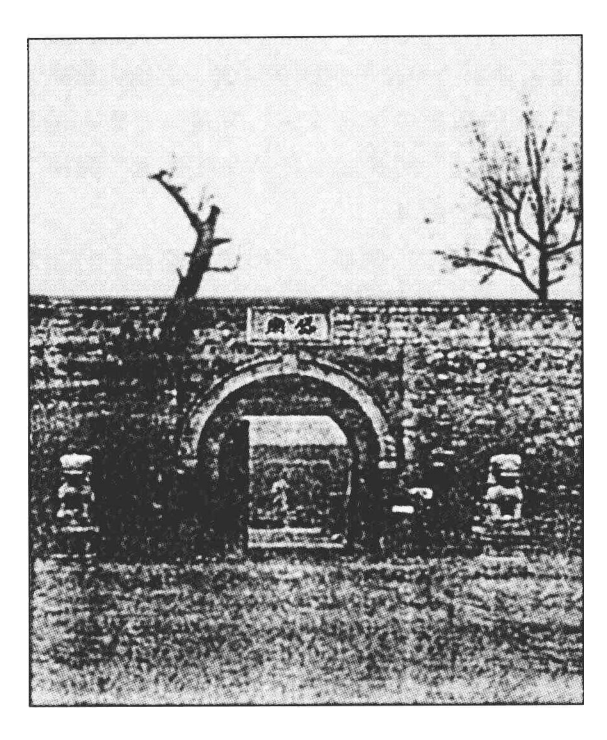
utu 的字形与大汶口亦很接近，出于公元前三千年的 Uruk 遗址，西亚日神称 Šamaš，其最上神 Marduk，即由 Ma（Accadian 文为儿子）＋utu，意为太阳之子。秘鲁亦称其王为太阳儿子。

刻绘这一符号的陶尊相当高大。有的高达六十多公分，有人说是礼器，近时陶尊被确认为酿酒工具，由于一二件其上显然有漏水处，详细还待研究。

大汶口遗址延续二千多年，所出杯、觚、豆等都为高足器，高足为其共同特征。据邵望平报告：“在大墩子墓地发现陶尊的早期墓地 M 四四，其墓主人体躯高大，骨骼很是粗壮。”东方民族古称为“长”，《史记·五帝纪》：“唯禹之功为大……”说“东长鸟夷”。《说苑·修文》篇作“东长夷鸟”，《楚辞·招魂》“长人千里”，故其人种特别高大。良渚玉璧三件既刻日月图纹，复有立鸟于坎坛上，其坛三层，即是三成。证之河姆渡的双凤朝阳的纹样，这些显然是东方鸟夷的遗俗。《秦本纪》载：

> 秦之先，帝颛顼之苗裔曰女修，女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华，女华生大费，与禹平水土。……大费生子二人，一曰大廉，实鸟俗氏。

陕西秦景公墓出土巨磬，其铭辞有云：“高阳有灵，四方以鼏平。”秦人同祖颛顼，其先世曰鸟俗氏，亦鸟夷之一支。玉璧上的立鸟可能是象征“玄鸟”。大汶口文化和良渚文化古代已有交流。



岱廟

古人习惯东方迎日东升。《尧典》所说“寅宾出日”是其礼也。秦、汉礼日之处在山东成山。《秦始皇本纪》“过黄陲，穷成山，登芝罘”，刻石颂德。《汉书·武帝纪》：“秦始三年幸琅琊，礼日成山。”《郊祀志》作盛山。成山即山东滨海尽处，所谓山东山嘴，知古代祀日在山东滨海处举行。陶尊出于莒县，其地相去不远。环泰山为中心即祀日所在地，古明堂在焉。所谓“汶上明堂”也。汉武帝封禅还，降坐明堂。《武纪》臣瓒注：“泰山东北址古时有明堂处”（详王先谦补注）。我人游岱庙，庙中壁挂图片，有汉明堂遗址，可见其概（见前图）。隋文帝开皇十五年，行幸兖州，遂次岱岳，为坛如南郊，又壝外为柴坛，为埋坎二于南门外。拜岱山必置坛坎，向来礼制如此。

日出于东而没于西。楚辞诸神，有东皇太一、东君（王逸注“日神也”），又有西皇（《离骚》）。《封禅书》列齐地八神，有日主与月主。汉《郊祀歌》十九章，四时天地之外，其第九为《日出入》，盖为汉时郊庙祀日之歌，其辞曰：

日出入，安穷时？世不与人同，故春非我春，夏非我夏，秋非我秋，

冬非我冬。泊如四海之池。遍观是邪为何？吾知所乐，独乐六龙，六龙之调，使我心苦。訾黄其何不来下？

《易》乾卦言“时乘六龙以御天”，《郊祀歌》用其语。祀日而不及月。“日出入”一词乃袭取殷代礼制，甲骨刻辞中，常见“出日”、“入日”的记录，举例如次：

戊戌卜内：呼雀𢦏于出日，于入日，宰。（合集六五七二即丙编一七一）

……其入日，㞢（侑）……（合集一三三二八）

丁巳卜：又出日，丁巳卜又入日（佚存四〇七）

癸未：甲申，出入日，岁三牛，兹用（南地八九〇）

乙酉卜：又（侑）出日入日（怀一五六九）

卜辞又有“王观日出”的事，如：

王其雚日出，其𢦏于日，刚。弜刚。（《小屯·南地》二二三二）

“出入日”可以合言，或分言出日、入日。殷代祭日之礼，用牲三牛，仍复用羊。《尚书·尧典》“寅宾出日”、“寅饯纳日”，今文作“入日”，此句《史记》即译作“敬道日入”，与殷刻辞相同。史公译寅饯之“饯”字为“道”。今观大汶口刻有♉记号之陶尊，形制硕大无朋。周礼司尊彝云：“其朝践用两大尊。”郑注：“朝践谓荐血腥。”祭日用大尊，而殷人于出入日有“岁牛兹用”之语，则践似宜读为朝践之践，即指用牲。梁博士明山宾著有《明堂仪注》，说载隋书礼志。

卜辞所记的出入日，有人认为似乎不是一日之间迎送日神之祀典，而是春秋二分的朝日夕月的典礼。（见宋镇豪《甲骨文出日入日考》，《出土文献研究》33页。他从丙编一七一武丁卜辞中所记的日辰干支，推断其祭礼确行于春秋相关的月份，证明殷人对于春、秋分已有充分的认识。）

伏生《尚书大传》论“寅宾出日”是春分朝日，郑玄亦解出日为春分朝日，与伏说同。纬书《尚书帝命验》云：“秋冬欲早息，故令民候日入而息，是谓寅饯纳日。春迎其来，秋送其去，无不顺之。”

周人用殷礼，祭日月成为国家盛典，谓之“朝日夕月”。《周语上》：“古者先王既有天下，又崇立上帝、明神而敬事之，于是乎有朝日夕月。”韦昭注：“明神，日月也。”由于“悬象著明莫大于日月”，故称二者为明神。马王堆三号墓文书有云：“王期答秦昭王，必朝日月而歙其精光。”《九歌·涉江》云：“与天地兮比寿，与日月兮齐光。”自皇古以来，对于日月崇拜，有许多歌颂之辞。因为他们是明神，可与上帝并列，故作为王者敬事的对象。其祭祀场所，谓之“明堂”。故增或之形，作为封土坎坛之象。大汶口的和良渚玉璧的，如果确为日月合璧的形状，作为“明神”看待，是很合理的。

《鲁语》穆伯之妻敬姜论民劳之义，言及天子“大采朝日，日中考政；少采夕月，日入盟九御”。韦注正取春、秋分为说，表其事如下：

春分　朝日　大采（此为地德）阳政

秋分　夕月　少采（此为天刑）阴政

周代朝日夕月，在春分秋分举行，《大戴礼·保傅》篇：“三代之礼，天子春朝朝日，秋暮夕月，所以明有敬也。”这是周代的礼制。

殷卜辞有一条残文云：“……卜……子风……采，雨……入日，戊……”（合二〇九五九）原见小屯乙编。姚孝遂《类纂》此类例在“入日”项下，而释文作“六日”，疑“六”字乃“人”之误。如释为“入日”则“采”之上残文，应是“少”，即《鲁语》所说秋分夕月少采的三采，可惜文字过于残泐，不敢十分肯定。

春分朝日，秋分夕月之礼，后人没有彻底施行，诸多变革，遂引起礼家热烈的争论：

《礼记·玉藻》：“玄端朝日于东门之外。”据孔颖达疏：“古天子迎日之礼有二，一建寅元月迎日于南郊；一春分迎日于东郊。”《尚书大传》文兼举之而云：“正月朝迎日于东郊，祀上帝于南郊。”与春分迎日同。

《隋书·礼仪志》二：“礼：天子以春分朝日于东郊，春分夕月于西郊。汉法不俟二分于东、西郊，常以郊泰畤，旦出竹宫，东向揖日，其夕西向揖月。

“魏文讥其烦亵，似家人之事，而以正月朝日于东门之外，前史又以为非时。”

又，“明帝太和元年二月丁亥，朝日于东郊，八月己丑，夕月于西郊，始

合于古。

“后周以春分朝日于国东门外，为坛如其郊，秋分夕月于国西门外，为坛于坎中，方四丈，深四尺，燔燎礼如朝日。

“开皇初，于国东春明门外为坛，如其郊。每于春分朝日，又于国西开远门外为坎，深三尺，广四丈，为坛于坎中，高一尺，广四尺，每以秋分夕月。”（中华本，140、141 页）

《通典》卷四十四“朝日夕月”条，以为祭日月，岁有四：

> （1）迎气之时祭日于东郊，祭月于西郊（按此用《尚书大传》）；
>
> （2）二分祭日月；
>
> （3）郊之祭，大报天而主日配以月（按此为郊时祭月，出《礼记·祭义》）；
>
> （4）《月令》：“十月祭天宗，合祭日月。”

汉世改周法为日拜之议，证以《后汉书·礼仪志》：“每月朔前后各二日……牵羊……以祭。”魏文帝诏云：“汉改周法……然旦夕常于殿下东向拜日，其礼太烦，今采周春分之礼，损汉日拜之仪，又无诸侯之事，无所出东郊……其夕月文不分明，其议奏。”此为极大之改革。

日、月之祭，六朝人有详细讨论，最要紧文字为《南齐书·礼志上》：“永元元年，步兵校尉何佟之议。”何氏引《礼记》“朝事仪”一条：“天子冕执圭尺有二寸，率诸侯朝日于东郊，所以教尊尊也。”（又见魏文帝诏引）甚有参考价值。

唐时，春秋二分朝日夕月于国城东西，各用方色犊。时人加一祀，称曰祀朝日。柳宗元非之，著《祀朝日说》（《柳河东集》卷十六），他引用经典的语句，以证明古时旦见曰朝，暮见曰夕，如礼记“日入而夕”，《左传》言某某夕，夕见曰夕，兼用作动词。我们看大汶口十九件陶尊有三件在下部刻有夕字，向来未明其意思，我怀疑这几件大尊，可能后来曾被作为“夕月”时的礼器。故刻上此号来表示“夕”之用。是举行“入日”典礼时之用品。

汉《郊祀歌》的“日出入”，没有把出日、入日分开。汉法不行周制，只在郊泰畤时，旦出竹宫东向揖日，同日之夕，复西向揖月，把分开在春秋分的祭祀日月的大典，同在一日中举行。又旦夕常于殿下揖日月，故被讥为烦亵。殷礼的出日入日，只言日而不及月，亦可能如汉代之烦渎，为每日朝、

夕之祭，由于史料过简，仍待证实。

大汶口陶尊的年代是公元前2700多年，《大戴礼·五帝德》及《史纪·五帝纪》都说："帝喾历日月而迎送之。"《尔雅》："历，相也。"王聘珍解诂："相日月之出入而察之，寅宾寅饯，故曰迎送之。"大汶口遗址和帝喾时代相当，由陶尊上刻日月明神，足见此说之有据。

祭日祝辞，古多有之。《尚书大传》载东郊迎日辞曰"明光于上下，勤施于四方，旁作穆穆"。陈寿祺谓此三句为古语，成王取以赞周公，亦见《洛诰》，多"迓衡不迷"一句。魏文延康元年诏书引此"迓"字作"御"。古代祝辞存者甚少，《文心雕龙·祝盟》篇云："是以庶物咸生，陈于天地之郊，旁作穆穆，唱于迎日之拜"，亦引载此辞。埃及对太阳神之崇拜更为热烈。Aton是圆形的太阳，为宇宙唯一之神，其颂诗见《有关〈旧约〉之近东古代文献》，369—371页。希伯来文学颇受埃及之影响，其太阳颂于《旧约》第104号赞诗可以见之。

朝日夕月之义，后来又为道教所吸收，《全真隐诀》引裴真人说：左目为日，右目为月，故云："君欲为道，目想日月。"道教科仪中的存思法，存思日月之光。陶弘景道书言日月为郁仪，结璘，如云"太上玉展郁仪，结璘奔日月阁"（《道藏》十一册，艺文本）。《黄庭经》言"出日入月"，则以日月对言，不似卜辞之称出日入日，其义更为后起，故一并加以讨论。

大汶口记号至今解说者多家，大都从甲文字形加以比附，即辨审字形亦多未的，有讨论之必要。吾人从莒县大朱村陶文日形之下确是作ᐯ，月牙中间没有突起，其为月形十分显著。至于火字，甲文大都作ᗜ，火焰有三道，金文火字如庶字之下方，有下列诸形：

凵 火 凵（《金文编》，523页）

未见有作五道火焰者，而金文山字，除一般作ᗜ及凸形之外，只有一作ᗯ（《金文编》，520页），故知凸必非火字，李学勤谓是五峰，而释为"山"，读㚇为"炅山"二字。余谓甲文丘作ᗜ，以此例之，释山自较妥当。丘与山都可指高处，为致祭场所。《广雅·释天》："圆丘大坛，祭天也。……坎坛，祭寒暑也，王宫，祭日也，夜明，祭月也。"王念孙《疏证》："寒于坎，暑于坛，王宫，日坛，王，君也，日称君；坛，营域也，夜明亦谓月坛也。"则凸及凸亦可说是祭日月之坛。后人分别称之为王宫或夜明，此为远古明神之祭处；

故有明堂之称。古礼朝日于东郊，为坛则如其郊，其坛与坎，《隋书·礼仪志》所载，各代不同，其高皆数尺，方广不止一丈。以此可推测良渚玉璧镂绘乃三成之坛，可无疑问。殷契明字或作𠕏（合集一八七二六正，参《类纂》，440页）。不从日而从目。良渚鸟形玉璧其一中刻“⊕”形，知古人有时借“目”为“日”，意者以日在天中，如人之眼睛（《太平御览》三引任子云“日月为天下眼目，人不知德”，古有此说）。故明字又可以从⊙，其例正同。

今定大汶口陶文为日月之合形，其新月形即日轮之座。盖古代以此为吉瑞，易纬《坤灵图》：“至德之萌，日月若连璧。”自帝颛顼之世，已“历日月而迎送之”，此一习俗由来已久。山东滨海之地，以泰山为中心，自古为帝王封禅之地，七十二代靡有同者。唐初杜正伦行泰山上七十二君遗迹（见《唐书》卷十四），惜今皆无可考。其地又有“汶上明堂”，迎送日月或于此举行，其典礼一向不可知，寅宾寅饯，杀牲衅祭，今从大汶口陶尊合以卜辞记载，可推想其髣髴。此⚭⚭记号陶尊刻在显著地位，诸城前寨陶片之⚭残片，刻画的轮廓线上且涂朱，必有不寻常之意义；复于良渚玉璧刻画符号，更获坚证。知祀日月之典礼渊源远自皇古，爰为连类考索，以见历代礼制嬗变之迹，治古史者或有取焉。

1982年稿，1989年12月改定

中国文化史上宗教与文学的特殊关系

宗教一词意义出于对神虔敬的表示，西周彝铭中有“敬德”一词可以比方。人的宗教理想（ideál religceux）是“法”Loi（希伯来称 forah）——神的秩序（ordre divin）的认识与奉行，神的意旨（volonte divine），其本质就是正直、公道（justice 希伯来称 sedhek）。殷代龟和骨的占卜刻辞，最新统计近六万片，几乎每片都出现“贞”（⾄）字亦写作鼎，贞是“问事之正”，指通过占卜手续，由神的指示取得“正”的答案。

一般把它只说作“问”，而忽略了“正”之终极一义，只是片面的理解。吉的占卜叫做“恒贞”，在《包山楚简》中“恒贞（贞）吉”的成语，比比皆是。“恒贞”又称“永贞”，是太祝所冀求的神所宠赐的福祉（bénédiction 希伯来称 berâkhâh）。所以“贞”的含义可相当于 sedhek，是殷周以来占卜神学上一个极重要的观念，我另有专文《贞的哲学》讨论之。

中国原始宗教上事神的角色，依照楚国观射父谈话的分析，有宗、祝、巫、史四种重要人物。表之如下：

宗——管上下之神祇、氏姓所出。《尚书》，伯夷作“秩宗”，即此。

祝——即大祝，能知山川之号、宗庙之事，《周礼》说“大祝掌祈福祥”。《说文》：祝，祭主赞词者。

巫——主接神。

史——主安排神的位序。(《楚语》“家为巫史”句韦昭注)

祝的地位较高，须有先圣之后之有光烈者“方可充任”，他的职掌最接近

文学之事。《周礼·春官·大祝》下云：

> 掌六祝之辞，以事鬼、神、示，祈福祥，求永贞。六辞者：祠、命、诰、会、祷、诔。

殷卜辞里面，宗、祝、巫、史等官名均出现、足征其说之可据。大祝负责六辞，由他执笔拟撰赞词来“求；恒贞”而取得福祉，六祝之辞共有六种文体，都和祭事有关，这即是中国文化上文学与宗教特殊关系最深之一例。六种文辞已有孙诒让的《周礼正义》的详细考证。现在可以补充的有不少出土的文书可以帮助解说。

祠：《说文》：“春祭曰祠。品物少，多文辞也。”像秦简有“马禖祭祝辞”。

命：铜器铭文中有“出厥命”一类字句，如“永盂（西周恭王器）叠见之”。——此例极夥。

诰：如《何尊》（成王时器）前言“王诰宗小子”下言“廷告于天曰……”结云“王咸诰”。诰即诰的异文（用唐兰说）。此铭可说是诰辞之具体例证。《尚书》中的《盘庚之诰》、《大诰》、《康诰》均是。文内有时渗用“乌虖”（呜呼）之感叹词，是带警惕性有浓厚情感的文书。

会：指会盟、誓戒之文，如《侯马盟书》、《诅楚文》之类。

祷：铜器铭辞之末，多系祝嘏祈永命之语。如《㝬簋》其例常见。

诔：对死者之纪念文字。《左传》鲁哀公之诔孔子是有名之一例（哀十六年）。

大祝的六辞可说是祭祀文学，祀与戎是国之大事。曹丕说过“文章，经国之大业”，这一类配合国家典礼的文学作品，在古代大都出于太祝之手，是“经国”性质的文章，可惜文献资料保存不多。现在出土文书的长篇文诰，像《墙盘》的历述先德，《中山王譻壶铭》的告诫嗣王，都是语重心长、词严义正的作品，与《尚书》典谟训告之文可相媲美。

中国文学的主要观念，最早为人提出的要算“志”和“德”二者，“诗言志”之为中国文学思想的最早观念，一般文学批评史言之已详，为大家所熟悉；太祝六辞中的诔，亦是“道志”的文字。《墨子》说：“诔者，道死人之志也”（《鲁问》篇）。“诗言志”指生人借诗来表达自己的意向，是作者的感受通过韵文的诗来表现；“诔道志”则是代死人来称述，剖明死者的内心之所

寄托。有时诔与谥一样为君对臣属死后的一种评价。不过谥与诔不同，诔以道志而谥以表“德”。诔与谥是对一个人死后的总结性的称述，有褒有贬，要恰如其分。孔子死后，鲁哀公对他的诔词有些不妥地方，引起孔子学生子贡有“失志为昏、失所为愆”的非难和讥议。因为不能把孔子的志业说得恰切的缘故。古代文学，言志之外还有述德一端。《春秋传》云：“诸侯相见，号辞必称先君”，彝铭多数称述先德。最好之例证像西周的《师訇鼎》先言：“臣朕皇考穆王，用乃孔德、余小子肇淑先王德、夙夕専由先祖刺（烈）德”，又云“皇辟懿德”，“用厥剌祖卪（节）德”。连续用许多德字作为“leitmotiv”。“德”观念的出现可追溯到夏代，《墨子》引古文尚书《禹之总德》云：“不慎厥德，天命焉保”（《非命》下），《尚书》言皋陶迈种德。到了西周“敬德”一词成为普遍套语。《墙盘》说：“上帝降懿德”，美德是上帝所降给的。《周书》警戒王者失德则天命不能保，似即发挥夏代尚德的旧训。个人方面亦以敬德为主，谥即所以表其德，把一生的积累德行作一总结。子孙对先人的德行必须永远不忘记作为榜样，所以文学上亦产生了“述德文学”，与“言志文学”并行，后代陆机的《述祖德赋》、谢灵运的《述祖德诗》，便是它的支流，谈中国文学观念的人，只谈言志而没有谈述德，这是很遗憾的！

文学对于死者的称述与祭礼及丧礼有密切关系，《荀子·礼论》云：“祭祀，敬事其神也，铭、诔、系、世，敬传其名也。”这些铭诔文章原属丧礼的一部分。《楚辞》的《招魂》、《大招》亦然。刘勰说：“《招魂》可谓祝辞之组缅也”。它是对死者的追悼文字，应亦是与述死者的志之诔辞同属大祝的文学的体系，有人称之为巫系文学，巫只是为死者招魂而已，不同大祝之主司文学，其说不甚妥当。刘师培谓“中国文学起于巫祝之官”，只说中了一半。

中国原始宗教的规律与生活，儒家之说，以一个“礼”字概括之，礼本是一种事神致福的社会性行为。礼制为祭祀、会盟、宴饮、朝聘等等系列划分等级的仪节。古代的主要祭品有“二精”之说，二精即指玉和帛。禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国，玉和帛为助祭献礼的精品（韦昭注：“明絜为精”）。玉在古代是礼器，近年出土之丰富，从辽宁红山至江南良渚，所出品类之夥且精，证明《礼》书《山海经》祭祀与仪节用玉之可信。《逸周书》记纣自焚后周人俘获胜利品，玉即有 198 005 件（《世俘解》），近时江西新淦大洋洲商墓出土大小玉器有 1 072 件。足见非夸大之言。浙江反山出土一套两端镶玉的卷布轴，证明当时麻葛类丝织物已广泛地存在，帛的应用必定相当普遍，二精之说是可信的。

礼与乐的产生都与祀神有关，《尚书·尧典》云："有能典朕三礼，佥曰伯夷。"故以伯夷主秩宗之官，故《郑语》称其能礼于神以佐尧。这时所礼之神，当然包括自然神和宗族神。乐律在中国发生可追溯到七千年前的裴李岗文化，河南贾湖墓葬出土十六支骨笛，有的上有七孔，经过精密测音，证明当日已使用七声音阶。山西龙山文化的陶寺（公元前2500—前1900）出土鼍鼓、土鼓和特磬（相当于夏代），其时音乐已有高度成就。《吕氏春秋》引孔子说：

> 舜以（夔）为乐正，夔于是正六律和五声，以通八风。……舜曰：夫乐，天地之精也……惟圣人能和乐之本。

《尚书·舜典》说：

> 八音克谐，神、人以和。

舜以乐施教，和悦神人，共致和谐的境界。舜的先祖虞幕，"能听协风以成乐"。父为瞽叟，又是乐正，知其学有渊源。似乎这个时候，"乐"比"礼"还来得重要。由于乐律智识的早熟，古代必有一段时期用乐设教取得神人的和悦。为了配合音乐，依律和声，遂有"诗"的产生，《诗经》的颂，即以美盛德之形容，以其成功告于神明的作品，这亦即中国文学和宗教有特殊关系之又一例证。

灵龟的信仰，在七千年前贾湖遗址出有加工龟甲上刻三个类似甲骨的文字，安徽含山凌家滩的玉龟中置玉版，说明龟卜文化源远流长，非始于殷人，显示其尊神及率民事神的程度。所有祭祀活动的记录，一言以蔽之，无非是占卜文字，"占"亦是文章之一体。刘勰已言之。殷代龟卜之外，还有筮卦，用数字来表示阴阳。殷代已有六十四卦，镌刻于各种骨、石、陶、铜器之上。马王堆帛书的《周易》，卦名与卦序与今本不同，例如乾卦作键，键是锁之牡者（阳性之key），因为乾坤是易的门户，辟户为乾，故借键为之。卦的命名包有抽象与具体的相生相反的对比意念，充分运用文学上的比兴之类推思维方式。"比"是譬喻（analogical mode of thinking），兴是借具体事物以引起他人的警悟、理解。比与兴二者大量引用间接的隐喻，而非直接的换喻，以义类推。一卦可代表许多事物，引起占卜者高度的联想作用，易卦的推理几乎

是一种文学手段。古代中国占卦而外又有占梦，与巴比伦相同。《周礼》太卜所掌又有："三兆、三梦以觇国家之吉凶，以诏救政"。三兆等原亦有颂，皆千有二百，应该算是文学作品，可惜都已久佚不传了。

占卜文学在古代宗教记录是一大宝库，殷、周人占卜不止用一种，何以既用龟卜，同时又要筮卦？它的道理，在《洪范》中有详细的说明。目的在取得天和人一致地同意，名曰"大同"。凡谋事必卿士从、庶民从、龟从、筮从，几方面都取得 agreement，天、人共同支持，然后决定执行。《洪范》一文过去受到许多人的怀疑，现今细读，与出土资料尚是吻合。

殷代繁冗的祭祀及占卜手续，到了周人手上，加以重大改革。殷有统一大神，即帝与上帝作为一切自然界的主宰。周人似乎取自夏人所尊的"命"再与"天"结合，提出"天命"观念来证明他代殷取得政权的合法性。（马王堆帛书《经法》云："黄宗受命于天，定立于地"，则溯源至黄帝。）强调有德然后有位，失德必失其位。西周文诰处处发挥这个道理，"天"的地位和"天"对人的影响力至此得到绝对的确定。"天示象，现吉凶"，天地间灾异现象的产生，由于人主有过失故天显示凶的预兆，王者如果能修行德政可以补过。《周礼》所谓"以诏救政"，"救"即是"补救"的意思。这样叫做"救政"，当时人们相信天人之间有绝对的因果关系。

周人采用尧的礼教，大大楬櫫礼的重要性，一切人事活动的秩序以礼为核心。《礼记》称"周尊礼尚施"，和殷人的"尊神（尚祀）"、"先鬼而后礼"这是宗教施为上的一大转变。孔子本是殷人后裔，但他奉承周人之教，处处以礼为重，他说："吾从周"。他作《春秋》即是"博文约礼"的实践表现。《左传》注家都认为孔子修《春秋》，约以周礼，意思是说：按礼以正之，以定人伦之是非。《春秋》之文字极为简质，其恉数千，即是"约之以礼"的实例。可是孔子说"天道远人道迩"，舍其远而取其近，《论语》中"天道"只有一见，孔子所重在于人事道德行为，宗教意味已大大减少。马王堆本《系辞传》后面有《要》一章，记孔子与子贡的问答，孔子说他之学易和卜筮者不同。他说："我观其德义耳"，"吾与史巫同途而殊归"。孔子学易归宿于"德义"。注重在义理方面，这是他学易的态度。儒家自孔、孟喜欢谈仁，以人学为主，他们没有建立宗教的野心，使到后来儒家始终不能成为正式的宗教。

"道"的抽象观念，兼有天人而义较浑圆，可以训始训大训虚训理，《管子·心术》："虚无无形之谓道。"老子云："有物混成，先天地生。""字之曰

道，强为之名曰大。”故张揖《广雅》中训“大”之字，道排列于首位，在天地之前。《庄子·缮性》：“道，理也。”帛书《经法》最后一篇为《道原》，描写宇宙生成的起讫，始于“恒无”而终于“恒一”，提出一为道之本。又《成法》篇云：“一者，道其本也。”后来因有“大一”一名之产生，“主之以太一”是老、庄共同的主张。到了淮南子遂作《原道》篇，他又说：“浑沌为朴未造而成物谓之大一”（《诠言训》）。这一派形成道家的主流，他们竟把儒家的礼、乐说成“出于大一”，如《吕氏春秋·大乐》和《礼记》的《礼运》都有同样的说法。以后大一给神化了，可以下行九宫。这是道家的统一抽象神，比“帝”又推进一步了。

还有从天地间的大气体会出来，以“气”是万物的动力的说法。庄子说：“伏羲得之，以袭气母。”《说文》：“羲，气也。”羲的本义即是气。《楚帛书》气字作槩，伏羲作雹戏，《易传》以为画卦始于伏羲，又谓“一阴一阳之谓道”。伏羲是元气的创造主，以后易学家及道家无不尊伏羲为祖师。

道和气两个抽象观念，后来文学家都充分加以利用，刘勰著《文心雕龙》首列《原道》，云：“圣因文以明道。”唐代韩愈亦著《原道》。他的朋友柳宗元亦言：“文以明道。”其学生李汉说：“文者，贯道之器。”以后许多文学批评家都主张“文以载道”，其实，庄子书中已有“道可与载”的句子。

至于“气”，孟子有“志，气之帅；气，体之充”之说。春秋时，屠蒯说：“味以行气”（左昭九年）。其后曹丕遂主张“文以气为主”（《典论》），韩愈亦言“气盛则言之高下皆宜”。这些人所共知，不必深论。这一文学观念，无不以儒、道思想为其骨干，而道家尤为重要。

宗教思想之与文学，就好像一物的内蕴与外廓互相依存着表里的关系。宗教必待文学而后有高度的表达，文学作品因时代而转移，必借重宗教思想来充实它的内容。东汉以后，佛教输入中国，中国文化起了极大的变化；道教的茁长，亦吸取佛教思想架构各方面作为其养料，创造出许多新型的作品。举例言之，中国古代没有创世纪型式的长篇文字，史诗更不待论。晋时，王浮作《化胡经》，《十一变》词中乃有“洪水滔天到月支，选擢种民留伏羲”之文，伏羲竟成为 Chosen People 了。此后《元始上真众仙记》引《真书》有盘古真人开辟天地之说，其实剽窃儒书，变本加厉！佛教徒刘勰居定林寺，娴习“文字般若”（prajna of letters），著《文心雕龙》从“正”（mārga）见立论，调和文、质两极，矫正当日齐梁“文章且须放荡”之偏见，故刘知幾誉其“识具圆通”，开阳儒阴释之先路。

若夫文学心灵的培养，取资于宗教为常见之事。文学家不一定有某种宗教坚定信仰，儒、释、道三教著述，既多所涉猎，自然对他们的思想起了渗透的作用。以唐、宋诗人来说，王维山水诗中充满禅悦意味。李贺诗中用许多“生”、“死”字眼，有人以为是受到《楞伽经》的影响。苏轼的浸淫道书，黄山谷对禅宗的深入，都是重要的例子。他如文学手段在宗教家手上多方运用，王梵志之于偈颂式五言诗，全真教徒之采取词牌，甚至改易词调的原名，自创新格，各极其胜，互相采获。宗教家如何利用文学作为它的宣传工具，中国人对宗教采取宽容态度，各教彼此间的互相渗透，更是常见的现象。本文但揭其大要，侧重古代，以溯源为主体，至于详细分析，非另著一书讨论不可，惟有期之异日矣。

1993 年 12 月 26 日接受法京高等研究院颁授该院成立 125 周年以来首位人文科学博士时的演讲辞，中文稿稍作修订。

从石刻论武后之宗教信仰

唐初人已嗜古碑，《唐会要》五云："韩王元嘉爱古碑、古迹，多得异本。"[1] 宋杨文公《谈苑》，记王溥荐何拱为凤翔帅，"拱思所以报，问溥所欲？溥曰：长安故都多前贤碑版，愿悉得见之。拱至，遣督匠摹打，凡得石本三千余以献。溥命善书者分录为《琬琰集》，凡百卷。"[2] 此事在欧、赵以前。是对石刻之爱好和搜集，已不始于宋人。自宋以来，即盛行著录之事，以贞石证史，众所熟悉。为碑志考据者，校录文字而外，以考证人名、地名、官名为多。以一碑作孤立之处理，此为金石学家之职，非史家之要务也。史家之贡献，在能提出历史问题，以碑为旁证，寻求解答，此以碑证史，与金石家以史证碑不同。

本文以武后之宗教信仰问题为重点，讨论较为广泛。可能牵涉武后与佛教、道教及景教、儒术关系等问题。我人或将联想到陈寅恪先生《武曌与佛教》一文。该文讨论重心有三：一为武后先世杨隋皇室之佛教信仰，陈先生指出武后受其母杨氏宗教信仰之熏习。二为武后以佛教为符谶，又证明《大云经》非伪造。其三从唐人诏令看唐初佛教地位之升降。关于第一点，陈先

---

① 《旧唐书》一一五："韩王元嘉，高祖第十一子也。少好学，聚书至万卷，又采碑文古迹，多得异本。"《新唐书》七九："少好学，藏书至万卷，皆以古文字参定同异。"贞观初，石经已有相承传拓之本，存在秘府。见《封氏闻见记》，现存于巴黎之《温泉铭》拓本，末有永徽年号一行，可能即现存最早之唐拓。唐代宏文馆、崇文馆均设有拓书手，故知碑拓之搜集，唐初已盛行之。

② 罗振玉《昭陵碑录》札记已引此事。

生据《萧瑀传》及外戚《杨仁恭传》与《广弘明集》等资料，证明杨氏必为笃信佛教之人物。按陈先生全未利用石刻材料，故求证十分辛苦。其实武后母氏生平，见《唐书·杨执柔传》，又有武三思撰相王旦所书之《顺陵碑》，长达四千余言（长安二年六月立）。顾炎武《求古录》、孙星衍《续古文苑》及陆徵祥《八琼室金石补正》四十五已录其全文，罗振玉亦有校正本，载《石交录》卷四。文叙杨氏先世及其信佛经过甚详。又武后在嵩山少林寺永淳二年九月王知敬书之《御制诗书碑》云："从驾幸少林寺，睹先妃营建之所，逾凄远慕。"诗中已有"金轮转金地，香阁曳香衣"之句，后来于长寿二年加号"金轮"，此时经已先用是语，形诸吟咏。唐高宗晚年两度幸嵩山，一在调露二年，一为永淳二年，此诗即是时从幸所作。后母杨氏以咸亨元年八月薨，年九十有二，加赠太原王妃，故诗称曰先妃。杨氏在少林寺有所营建。后见后甚为感动。武后之信佛及以后对佛教兴造寺像，谓与母氏有关，自不成问题。又隋杨氏与佛教渊源，见于碑刻者又不少。如大业三年《栖岩道场舍利塔碑》（见《山右石刻丛编》卷三），即陈文中所述"其栖岩寺即是太祖元武皇帝之所建造者"，均有碑可证。至萧瑀信佛事，见于济度寺比丘尼法乐法师《墓志》。法乐为瑀之长女，自幼出家（李宗莲《怀岷精舍金石跋》），见于龙朔三年《尼法愿墓志》（《金石萃编》五十四），法愿则瑀之第三女。萧氏一家对佛教信奉之笃，虽经太宗之反对，其女削发为尼者，不止一人。可见萧氏家庭信佛之程度，赖有碑刻可以见之。凡此可补陈先生文中所未及。

因鉴于陈先生于石刻资料未加利用，本人读碑之余，对武后宗教信仰问题，深感兴趣，由石刻领会到有一些不同看法。

（一）武后之宗教信仰，前后有极大转变，在其与薛怀义接近时期，由于利用佛教，而崇信佛教。及至晚年常游幸嵩山，则兴趣转移于道教。

（二）虽于天授二年颁布释教先道之制，但此为一时之举。后欲造巨大佛像亦因人谏阻而中止。后来大云寺亦且改回原名，称"仁寿寺"。

（三）武后有若干涉及宗教性之行动，如嵩山封禅之类，乃承接高宗之遗轨。又明堂之制，则隋以来各皇帝未完成之鸿业。天枢之立，集万国蕃长落成之，则又天可汗精神之表现。

以下将利用碑志，加以详细讨论：

一、武后与佛教

《旧唐书·则天皇后本纪》载初元年七月，“有沙门十人，伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事。制颁于天下，令诸州各置大云寺，总度僧千人。”“九月九日壬午，革唐命，改国号为周，改元为天授。……乙酉，加尊号曰圣神皇帝。”二年四月，“令释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前。”按此天授二年制中有“大云阐奥，明王国之祯祥；方（等）发扬，显自在之丕业。……爰开革命之阶……以申自我之规。”借用释氏辞句，作为符应之凭借。以《大云经》中“即以女身为王国土”为女子称帝之理论根据。《大云经》非为伪造，只可说是伪托。武后登位之过程，先是于垂拱四年，由魏王武承嗣伪造瑞石，文云“圣母临人，永昌帝业”。令雍州人唐同泰表称获之洛水，号其石曰《宝图》。五月，则天由皇太后加尊号曰圣母神皇。七月，改《宝图》为《天授圣图》。十二月，神皇拜洛水，受《天授圣图》，勒石曰《天授圣图之表》。及革唐命，改国号曰周，改元为天授。天授一名，即由洛水之《天授圣图》而来。此一制造符应而登极之辛苦历程，与王莽时哀章等上金匮而即真完全相似。登位手段主要仍是采取传统符应之旧式方法[①]，《大云经》仅是辅助手段而已。据《新唐书·武后传》：“载初中，拜薛怀义辅国大将军，封鄂国公，令与群浮屠作《大云经》言神皇受命事。”又宋敏求《长安志》：“武太后初，光明寺沙门宣政进《大云经》，经中有女主之符，因改为大云经寺，遂令天下每州，置一大云经寺。”[②] 则称寺名曰“大云经寺”。此一幕趣剧当然出于薛怀义及僧徒所策划。《旧唐书·薛怀义传》：“怀义与法明等造《大云经》，陈符命，言则天是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微。故则天革命称周，怀义与法明等九人（按《怀义传》称‘与洛阳大德僧法明、处一、惠俨、棱行、感德、感知、静轨、宣政等，在内道场念诵’。合怀义恰为九人）并封县公，赐物有差，其伪《大云经》颁于天下，寺各藏一本，令升高座讲说。”据此，诸沙门亦援《弥勒下生经》立说，与隋时之弥勒教及后来之白莲教无异。则此诸僧必有净土宗者流。《增一阿含》第四十二品言弥勒应三十劫成无上正真等觉。《法住记》述弥勒应正等觉出现世间时，赡部洲广博严净。此为

---

① 武后革命，实出武承嗣之谋，《新唐书》二〇六《承嗣传》云：“初后擅政，中宗幽逐，承嗣自谓传国及己，武氏当有天下，即讽后革命，去唐家子孙，诛大臣不附者。”

② 见《经训堂丛书》本《长安志》卷十南怀远坊，东南隅大云经寺条下注。

弥勒下生作阎浮提主之根据。东晋释道安于弥勒前立誓，北魏太和始造弥勒像。齐傅大士自称系弥勒菩萨分身世界，济度众生。隋时宋子贤及桑门向海明均自称弥勒佛出世（《隋书·五行志》）。法明等持此为说，亦卑之无甚高论。敦煌经卷亦见怀义监译之名。英伦S·二二七八号为《宝雨经》，达摩流支宣译梵本。其题记云："大周长寿二年岁次癸巳九月丁亥朔三日己丑佛授记寺译。大白马寺大德沙门怀义监译。"

《旧唐书·姚琇（令璋，思廉孙）传》："时武三思率蕃夷酋长请造天枢于端门外，刻字纪功，以颂周德，琇为督作使。证圣初，琇加秋官尚书同平章事。是岁明堂灾（按在证圣元年正月丙申夜）。则天欲责躬避正殿。琇奏曰：此实人火，非曰天灾。……臣又见《弥勒下生经》云：当弥勒成佛之时，七宝台须臾散坏。睹此无常之相，便成正觉之因。……况今明堂乃是布政之所，非宗庙之地，陛下若避正殿，于礼未为得也。""则天乃依琇奏，先令琇监造天枢。至是以功当赐爵一等。"又《旧唐书》二十二《礼志》："（明堂既灾）舍人逢敏奏称：当弥勒初成佛时，有天魔烧宫，七宝楼台须臾散坏，斯实谄妄之邪言。"即针对姚琇之奏，可见当时大臣亦以则天比之弥勒下生，虽明堂之火，亦借弥勒为词，岂不可笑！

又《新唐书·武后传》："时春官尚书李思文诡言《周书·武成》为篇，辞有'垂拱天下治'为受命之符。后喜，皆颁示天下。"可见其时言受命符应之多，僧徒之表上《大云经》，特其一端而已。但当时有反对之者，《新唐书·岑长倩书》："和州浮屠上《大云经》，著革命事，后喜，始诏天下立大云寺，长倩争不可，繇是与诸武忤。"长倩是岑文本从子，因反对立武承嗣为皇太子及《大云经》事而被斩于市。岑是此一事之牺牲者，兹特为之表彰。《旧唐书》不载此事，《新旧唐书合钞》引新书"和州浮屠上《大云经》"句补之。按诸僧皆洛阳大德，和州二字必误。《旧唐书》本纪云："杀豫章王亶，迁其父舒王元名于和州。有沙门十人伪撰《大云经》表上之。"此处和州乃《新唐书》涉上文舒王之贬所而误读，故以为"和州浮屠"。《地理志》和州属淮南道，有和州历阳郡，与洛阳无关，附为订正。

徐松《两京城坊考》录自《长安志》，均称"大云经寺"；考之碑刻，但作"大云寺"，无"经"字，如：

（1）而稱（天授）二年，大云寺弥勒重阁碑，杜登撰（见《山右石刻丛编》五）。前有一行"大周大云寺奉为圣神皇帝敬造温（涅）槃变碑像一区"。碑在山西猗氏县仁寿寺。

（2）大足元年辛丑建大云寺之□文，贾应福撰书，太原武尽礼（武后族属）勒上，额题“大云寺皇帝圣祚之碑”，碑长二千余字，多残泐，见《金石萃编》六四，碑在河南河内，原为隋之长寿寺。

《天授碑》末又一行“而稱二稱二　二十四　准制置大云寺，至三年缶（正）　十八　准制回换额为仁寿寺”。是至翌年，大云寺已可换额回复旧称。获鹿县本愿寺《心经》周长安时石幢末行有“恒州大云寺□道僧慧……”字样（见沈涛《常山贞石志》七）。所有石刻均作“大云寺”，不称“大云经寺”。《唐会要》：“天授元年十月二十九日，两京及天下诸州各置大云寺一所。至开元二十六年六月一日并改为开元寺。”后来开元寺固由大云寺所改名，然山西猗氏之大云寺，天授三年即已准复原称仁寿寺，且著之于碑文矣。

《集古录》载有“长安二年司刑寺大脚迹敕并碑铭二，阎朝隐撰”（《金石录》：后碑范元悊撰）。欧公谓“自古君臣事佛，未有如武氏时之盛也，视朝隐寺碑铭可见矣”。惜原文不可毕睹。至于造佛像之事，明堂既成，后命僧怀义作夹纻大像，杀牛取血，画大像首高二百尺，据谓怀义刺膝血为之。佛像小指甲犹可容数十人，其大可知。及怀义火烧天堂延及明堂，暴风裂血像为数百段。

后又欲于洛阳北邙山造白司马坂巨佛大像，当日谏诤者有狄仁杰、李峤（《新唐书》一二三峤传）、张廷珪（《旧唐书》一五二廷珪传）多人（参《唐会要》四九），乃罢其役。张廷珪于后来中宗神龙时谏白马坂营大像第二表云：

> 天后朝，怀义营大像，并造天堂安置，令王宏义、李昭德等，分道采斫大木，虐用威势。……凡所营构，并为灾火。怀义之徒，相次伏法而死。自此之后，停寝十年。……

关于建白司马坂巨佛像事，日人松本文三郎考证甚详（《则天武后の白马坂大像に就いて》，《东方学报》，京都五）。自怀义宠衰被诛，武后对佛像营建已不如前之热心，亦接纳群臣之谏。《新唐书・苏瓌传》：“武后铸浮屠，立庙塔，役无虚岁。苏瓌以为縻损浩广。……请并寺，着僧常员，数缺则补。后善其言。”圣历元年正月颁制：“佛道二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗。”对二教已无轻重之别。可见后来后对佛教之信仰已衰，未能贯彻到底。由是观之，武后不得谓为佛教之真正信徒。

武后臣下，如前营缮大匠王璿，于长安三年七月，有石龛《阿弥陀像铭》（《萃编》六十五）。姚元之有长安三年九月《造像记》（《萃编》六十五），然元之[1]后来反对佛教最为剧烈。《新唐书·姚崇传》，对玄宗请绝佛道营建。又言："佛不在外，悟之于心，行事利益，使苍生安稳，是谓佛理，乌用奸人，以汨真教。"崇又戒子孙令云："抄经铸像之无益，缘死丧、造经像以追福，儿曹慎不得为。"似有鉴于武氏之失，此是一种觉醒。

二、武后与道教及封禅之典

泰山封禅之典，高宗时已举行。《旧唐书》：高宗麟德二年"十月戊午皇后请封禅，司礼太常伯刘祥道上疏请封禅"。三年春正月戊辰，"车驾至泰山……己巳，帝升山行封禅之礼"，改元乾封。"兖州界置紫云、仙鹤、万岁观、封峦、非烟、重轮三寺，天下诸州置观、寺一所。"因至泰山，遂命附近亦置道观。

高宗封禅之举，实出天后所请。《金石录》有《白鹤观碑》，中宗时立。然山西长子县有《白鹤观碑》，文中有云："白鹤观者，垂拱二年之所立也。"又云："垂拱二年，长子县宰朝散大夫高同营创基宇，造立尊容，建此丰碑，旌以功德。"则碑琢于武后时，而追树于中宗之后（《山右石刻丛编》五）。武后尝召天台道士司马承祯。《旧唐书》承祯传："（承祯）师潘师正，传其符箓及辟谷导引服饵之术。……止于天台山，则天闻其名，召至都，降手敕以赞美之。及将还，敕麟台监李峤饯之于洛桥之东。"嵩山老君洞有王适撰序，司马承祯书之《潘尊师碣》，题"弟子中岩道士𤝔（司）馬（马）𢀖（籀文子）𢼸（微，出《碧落文》）书（子微即承祯之字）"，此《潘尊师（师正）碣》，大周𡔈（圣）历（?）二年己亥二月立。《旧唐书·隐逸传》潘师正师事王远知，居于嵩山之逍遥谷。高宗与天后甚尊敬之，寻敕所司于师正所居造崇唐观。（《云笈七籤》载敕置奉天观，令于逍遥谷特开一门，号曰仙游门。见《玉海》卷一百"唐太一观"。）《旧唐书·高宗纪》："调露二年二月丁巳，至少室山，赐故玉清观道士王远知谥曰升真先生。己未，幸嵩阳观及启母庙并命立碑（按此碑崔融撰，沮渠智烈书）。又幸逍遥谷道士潘师正所居。永淳元年秋七月己亥，造奉天宫于嵩山之阳，二年正月朔，幸奉天宫，遣使祭嵩岳、少

① 《唐书·姚崇传》，字元之，长安四年九月以后始称元之。

室。"此碣记永淳元年正月乙未，帝驾幸奉天上谒虚室（本纪作二年，误）。又记天册金轮圣神皇帝之眷问，有云：

> 神皇雅尚仙图，永怀秘诀。每洒心咨道，探赜求真，帝步景于青元，想餐霞于紫府。尝致书曰，九宫神秘，顾已通其大纲，太一紫房，犹未解其深旨。尊师微言答，秘世莫闻。

尊师卒于永淳元年，年八十九，时后犹为太后也。

《旧唐书·则天皇后纪》："证圣元年，加尊号天册金轮圣神皇帝（碣称武后，用此尊号），改元为天册万岁。万岁登封元年腊月甲申，上登封于嵩岳，丁亥，禅于少室山。二年癸巳，至自嵩岳。春一月，重造明堂成，改元为万岁通天。"是时武后屡尝驾幸嵩山。故司马子微特为其先师潘师正立碣。潘尊师与高宗及武后交谊之深，于此可以见之。

自此以后，武后活动多在嵩山地区。《旧唐书·则天皇后本纪》：圣历二年（二月）戊子，幸嵩山，过王子晋庙，丙申幸缑山。丁酉至自嵩山。三年正月造三阳宫于嵩山。四月戊申幸三阳宫。五月癸丑，上以所疾康复，改元为久视，停"金轮"等尊号。大足元年夏五月，幸三阳宫，七月甲戌至自三阳宫。近年嵩山峻极峰顶发见金简一枚，长 36.3 公分，双钩镌文六十三字云："上言：大周国主武曌，好真道，长生神仙。谨指中岳嵩高山门，投金简一通，乞三官九府，除武曌罪名。大岁庚子七𠩄（月）甲申朔七日甲寅小使𢘑（臣）胡超稽首再拜谨奏。"按岁庚子即圣历三年也。此时期中，后已醉心道术，即向取自佛家之金轮尊号亦复停用，而改采《道德经》长生久视为年号。《说嵩》云："圣历二年，后不豫，遣给事中阎朝隐祷少室山，朝隐身为牺牲，沐浴，伏俎上，请代太后命，太后厚赏之。"（事见《旧唐书》二五〇《文苑》本传）其媚主卑躬，令人失笑。后末年多病，改事道教，冀求长生，亦非偶然。

《新唐书·武三思传》云："二张方烝盅。三思痛屈节，为怀义御马，倡言昌宗为王子晋后身，引公卿歌咏淫污，腼然如人而不耻也。后春秋高，厌居宫中，三思欲因此市权，诱胁群不肖，即建营三阳宫于嵩山，兴泰宫于万寿山，请太后岁临幸，已与二张扈侍驰骋，窃威福自私云。"是嵩山之营建，殆出于三思之计谋。（圣历二年，置控鹤府，以张易之为控鹤监。久视元年，改控鹤府为奉宸府，又以易之为奉宸令，员半千等为奉宸供奉，谀者谓昌宗

是王子晋后身。按控鹤二字，出自神仙家言。孙登《天台赋》“王乔控鹤以冲天”，盖丹家飞升之常语，借以为喻。）此时期之石刻，重要者有下列各碑：

（1）万岁登封元年正月，《升中述志碑》，武后自撰，相王旦正书。已毁。

（2）万岁登封元年十二月，《封中岳碑》，薛稷正书。目见《金石录》。

（3）万岁登封元年十二月（即天册万岁二年），《封祀坛碑》，梁王（武）三思撰，薛曜书。（据《金石文字记》）在登封县西万羊冈。下截剥蚀。

（4）圣历二年六月，《升仙太子碑》，题“太周天册金轮𡔈神皇帝御制御书”，𡔈（圣）历二年己亥六𠥱甲申朔建。碑阴御制《游仙篇》，薛曜书及诸臣名衔。按此与《潘尊师碣》同年所立，潘碣立于二月。碑在偃师县南二十里府店缑氏山仙君庙。

（5）久视元年五月，《夏日游石淙诗碑》，御制，薛曜书。在嵩山石淙北崖上。

（6）大足元年五月，《秋日宴石淙序》（顾炎武谓张易之撰），在嵩山石淙南崖。

《旧唐书·礼仪志》：高宗既封泰山，又欲遍封五岳。……永淳二年七月，下诏将以其年十一月封禅于嵩岳，详定仪注，于是议立封祀坛如圆丘之制。寻属高宗不豫，遂罢封禅之礼。则天证圣元年将有事于嵩山。……至天册万岁二年腊月甲申，亲行登封之礼，改元万岁登封。三日丁亥，禅于少室山。则天封于嵩山，即本高宗遗志，坛制亦沿高宗详定之规而行之。《礼仪志》于礼毕之后，载有则天自制《升中述志碑》，树于坛之丙地。按“升中”取《觐礼》“祭山丘陵升”、“因名山升中于天”之语。嵩高为地之中，故取为名，以碑述志，古所罕见，足见后襟抱之大。高宗封禅之事，实由后所请，至是卒告成功，故泐碑记之。

《金石录》有《道藏经序碑》，高宗、则天撰，王悬河行书，弘道元年十二月（参《六艺之一录》卷八十）。是天皇、天后尝出名为《道藏》制序，可见其向来对道教之尊重。武后御制御书《升仙太子碑》长文，据文中“敬陈严配之典，用展禋宗之仪”，实指登封之礼。《旧唐书·礼仪志》：“丁亥，禅于少室山，己丑，御朝觐坛，朝群臣。（案武后见崔融《启母庙碑》文，嘉之，命作《朝觐坛记》，诏刻碑。则天封中岳，〔员〕半千撰《封禅·四坛碑》十二首以进，见《旧唐书·文苑传》。）……则天以封禅日为嵩岳神祇所佑，遂封神岳天中王为神岳天中皇帝。……王子晋亦被封为升仙太子。”王昶谓：“武氏之先出自姬周，周家之升化者有子晋，因而崇奉之。碑云‘山鸣鹫鹫，

爰彰受命之祥，洛出图书，式兆兴王之运'，可证也。至于附会张昌宗事，以昌宗为王子晋后身，虽出武三思言，然为久视元年以后之事，升仙立庙不得谓因昌宗而作。”其说甚是。碑阴御制《游仙篇》中有“仙储本□谅难求，璽迹奇术秘玄猷，愿□丹□赐灵药，方期久视御隆周。”竟欲求长生之药，是时后之心情，与称金轮尊号时，已大不相同，后来果用“久视”二字以为年号。及久视元年，夏日游石淙御制诗并序，有云“幽栖无滞，泉石不孤，仿佛昆阆之境”。应制和作者，自皇太子以下十六人，狄仁杰句“老臣预陪县圃宴，余年方共赤松游”，全作神仙家言。可见晚年之武后，在嵩山游幸中，其精神已完全陶醉于道教之中矣。

自高宗封泰山后，泰山地位亦崇，显庆六年，仪凤三年皆尝建醮于泰山东南麓王母池之岱岳观。其后天授二年、万岁通天二年、圣历元年、久视二年、长安元年、四年，均有道士建醮造像之记。后来各代，皆于此磨崖为记，至建中而止。碑凡二，上施石盖，合而束之，其字每面作四五层，每层文一首或二首。如长安四年文略云：“设醮奏章，投龙荐璧，以本命镇采物，奉为皇帝敬造石天尊皇上天尊一铺十事□壁画天尊一铺十三事，敬写《本际经》一部，《度人经》十卷，欲兹功德，奉福圣躬。”是时武后多疾，故敕道士为祈祷。至写《本际经》事，今敦煌石窟所出《本际经》残卷，不少为武后时物，有大周年号，英法均有之。

三、武后与景教

武后与景教本绝无关系。惟波斯《阿罗憾志铭》中云：“又为则天大圣皇后，召诸蕃王建造天枢。及诸军立功，非其一也。”事在长寿三年八月，其年五月，改元延载。（《旧唐书》系于是年八月，《新唐书》在翌岁证圣元年四月，明堂灾后，盖指完成之时，由《旧唐书·姚琦传》可以证之。）

罗香林先生撰《景教徒阿罗憾为武则天皇后营造颂德天枢考》，收入所著《唐元二代之景教》书中。以为天枢之造，出于景教徒之手。

按唐室接受波斯教入华传教，已始于太宗贞观时准许波斯僧阿罗本于义宁坊建寺一所，度僧二十一人（《唐会要》四九，又见陆心源《全唐文拾遗》一）。此唐人立国之涵盖精神，异教均加宽容绝不排斥之原则，太宗之遗训也。关于天枢另外一极重要石刻材料，而罗先生所未引者，为《泉献诚墓志》，称“天授（按天授疑有误。应在延载元年，或证圣元年）二年二月，奉

敕充检校天枢子来使”（参罗振玉跋，《后丁戊稿》，45页）泉献诚为高丽盖苏文孙，泉男生之子，于高宗时归附。《新唐书》一百一十有传，称：“献诚，天授中以右卫大将军兼羽林卫。”所谓“天枢子来使”必临时之职，“子来”即庶民子来之意。天枢之建，旨在颂武周功德，武三思率蕃夷诸酋及耆老共为之。其时纳言姚琦实董其役，刻百官及四夷酋长名于其上，武三思为文，武后自书其榜曰“大周万国颂德天枢”[1]。所以示四海攸同，万邦各教，其子民罔不来朝。天枢建成之日，东而高丽臣服之人，西至大秦波斯传教之士，无不赞襄其事。故云召诸蕃王，共建造之。佛教、景教均在我后化育之下，此事与高宗乾陵之下葬，诸蕃来助之情形相同，不得单独归功于景教徒。

武后撰中宗书之《述圣记碑》，即述高宗圣德。碑立于乾陵。王昶云：“宋敏求《长安志》：乾陵在奉天县西北五里，有于阗国所进无字碑，即《来斋金石考略》所称碑石来自于阗者也。来斋又云：此碑填以金屑，照耀陵园。据宋赵楷记称乾陵之葬，诸蕃来助者众，武后欲张大夸示来世，于是录其酋长六十一人，各有其形，可见当时乾陵规模，异乎常制。宜乎此碑之金屑照耀也。”于陵前立《述政记》，有如墓表，与高宗为太子宏撰《睿德记》为同一例（《萃编》六十）。天枢之镌诸蕃名字，亦同此制。武则天以神皇、天后之尊，君临万国，此即天可汗之精神，自太宗、高宗以来，至武后而更充分加以发挥者也。

四、武后与明堂

《旧唐书·则天皇后本纪》：“垂拱四年春二月，毁乾元殿，就地造明堂。”《新唐书·武后传》：“诏毁乾元殿为明堂，以浮屠薛怀义为使督作。”“又度明堂后为天堂。”《旧唐书》：十二月“还宫，明堂成”。《新唐书》同纪云：“辛亥改明堂为万象神宫。”载初元年春正月“神皇亲享明堂”。其后每年于春正月必亲祀明堂。证圣元年正月丙申，明堂灾。考明堂之制，自隋以来即谋恢复，至武后乃完成之。《隋书》六十八《宇文恺传》：“自永嘉之乱，明堂废绝。隋有天下，将复古制，议者纷然，皆不能决。恺博考群书，奏《明堂议表》。”极为详博。会有辽东之役，事不果行。《旧唐书》：“唐高宗麟德三年正

① 波斯《阿罗憾墓志》，见罗氏《芒洛遗文》，参羽田亨：《史学论文集》下卷，385页。《泉献诚墓志》亦见罗氏《海东藩阀志存》。天枢事又详《太平广记》二四〇引《大唐新语》，见《续唐诗话》李休烈条。《唐诗纪事》、《全唐诗》谐谑门同。

月丙寅，以明堂制度历代不同，汉魏以还，弥更讹解。遂增古今，新制其图。”是高宗已有新制之明堂图。《旧唐书·礼仪志》二备载当日之诏，其具制广狭甚悉。又称则天临朝，儒者屡上书言请创明堂（如员半千即撰《明堂新礼》三卷上之，见《旧唐书·文苑传》）。则天以高宗遗意与北门学者（指元万顷辈）议其制。不听群言，垂拱三年春，毁东都之乾元殿，就其地创之。四年五月明堂成。凡高二九四尺，四方各三〇〇尺，分三层，上层法二十四气，中层法十二辰，下层象四时，又于明堂后造天堂，以安佛像，高百余尺，此武后明堂之规模也。

《新唐书·礼乐志》三：“高宗时，改元总章，分万年置明堂县，示欲必立之。而议者益纷然。或以为五室，或以为九室，而高宗依两议，以帟幕为之。……乃下诏率意班其制度。至取象黄琮，上设鸱尾，其言益不经。而明堂之不能立。至则天始毁东都乾元殿，以其地立明堂。……其后火焚之，既而又复立。”是明堂之建，高宗已下最大决心，至分长安万年置乾封、明堂两县，分理于京城之中。武后明堂，正是承接高宗遗旨而实行之。石刻中有《唐明堂令于大猷碑》，在陕西三原县北。大猷为于志宁之孙，立政之子。碑前云“其惟明堂县令东海于公”。后云“圣历二年，制除雍州明堂县令”。据《新唐书·地志》明堂县在长安二年始省并于万年（《寰宇记》云“二年六月”，《旧唐书》作三年废）。大猷即于未省并前任明堂县令。证圣二年一月，重造明堂成，改元万岁通天。二年四月复铸九鼎成，置于明堂之庭前。《新唐书·后妃传》：“怀义宠稍衰，而御医沈南璆进，怀义失望，因火明堂。……改明堂为通天宫，铸九州鼎，各位其方，列廷中。”《唐会要》十一：“武后立九鼎，有图画，尚方署令曹元廓图之。武后自制《曳鼎歌词》。”《历代名画记》：“武后铸九鼎，备九州山川物产，诏命曹元廓画样，钟绍京书，时称绝妙。”《封氏见闻记》，载武后九鼎，都用铜，共 560 712 斤，其豫州之鼎最高达一丈八尺（余八州鼎高一丈四尺）。以豫州为天下之中故也。大抵武后作明堂、九鼎，皆取自传统观念，以夸耀其成功而已。武后之作品，以石淙诗为有名。《全唐诗》存其乐章四十余首。《旧唐书·音乐志》有《大享昊天乐章》十二首、《享明堂乐章》十二首、《大享拜洛乐章》十五首，半为明堂而作。

五、武后著述与儒术

《旧唐书·则天皇后本纪》：“太后尝召文学之士周思茂、范履冰、卫敬业

令撰《玄览》及《古今内范》各百卷，《青宫纪要》、《少阳政范》各三十卷，《维城典训》、《凤楼新诫》、《孝子》、《列女传》各二十卷，《内轨要略》、《乐书要录》各十卷，《百僚新诫》、《兆人本业》各五卷，《臣范》两卷，《垂拱格》四卷，并《文集》一百二十卷，藏于秘阁。”日本《东域传灯录》有《则天大圣皇后集》十卷、《金轮万岁集》一卷（《大正》五五，1165 页）。

《新唐书·武后传》，高宗末年与后共称二圣。“后乃更为太平文治事，大集诸儒内禁殿，撰定《列女传》、《臣轨》、《百僚新诫》、《乐书》等大抵千余篇。”可见后在高宗季年，乃笃志于儒术。从其早期著述，可窥见其原来思想之一斑。其著作见于两唐书《经籍》、《艺文志》者，子、集各部均有之，尤以儒家类为多，今不备列。

武后又撰《字海》一百卷，《新唐书》注云：“凡武后所著，皆元万顷、范履冰、苗神客、周思茂、胡楚宾、卫敬业等撰。”按此指所谓北门学士，《新唐书·文艺》上《元万顷传》：“武后讽帝召诸儒论撰禁中，万顷与左史范履冰等撰刊《列女传》、《臣轨》、《百僚新诫》、《乐书》等九千余篇。”（乾隆四年刊本）按《后传》作千余篇（《旧唐书·文苑》万顷传作凡千余篇。《新唐书》九字乃“凡”之误）。惟《臣轨》尚存。

《唐会要》三六：“垂拱二年，太后撰《百僚新诫》及《兆人本业记》。”《玉海》二十八：“凡武后书皆元万顷等撰。”

今敦煌所出有 P·五五二三号卷，写于武后时。王重民为题作《天训》，予则疑是武后《训记杂载》十卷中之文。（《旧唐书·艺文志》子部《武后训记杂载》十卷，注云《采青宫纪要》，《维城典训》，《古今内范》，《内范要略》等书为《杂载》云。）

武后早期本崇尚儒术，其能取得一般文士所拥戴者，此未始不为主要之原因。

六、《三教珠英》撰述之意义

《旧唐书·礼仪志》二：“（载初二年）则天又御明堂，大开三教。内史邢文伟讲《孝经》，命侍臣及僧、道士等，以次论议。”“武后开国之初，即于明堂举行三教讲论。”《新唐书·张昌宗传》：“诏昌宗即禁中论著，引李峤、宋之问、富嘉谟、徐彦伯等二十有六人，撰《三教珠英》。”

圣历元年元月，《颁条流佛道二教制》云：“佛道二教，同归于善，无为、究竟，皆是一宗。……自今僧及道士，敢毁谤佛道者，先决杖，即令还俗。”

（《唐大诏令集》一一三）已视佛道为一家，惟至睿宗景云二年，始制僧、道齐行并进。（同集同卷）

《唐会要》："大足元年，十一月十二日，麟台监张昌宗撰《三教珠英》一千三百卷成，上之。"时预修者四七人，此四七人即所谓"珠英学士"者也。巴黎P·三七七一及英伦S·二七一四即是《珠英学士集》残卷，存五十一行。《新唐书·艺文志》："《珠英学士集》五卷，崔融集武后时修《三教珠英》学士李峤、张说等诗。"《文献通考·经籍考》有崔融《珠英学士集》五卷，此书元时尚存。《新唐书·李适传》"武后修《三教珠英》书，以李峤、张昌宗为使。……"又《富嘉谟传》："与吴少微号'吴富体'。预修《三教珠英》。"《新唐书·徐彦伯传》："武后撰《三教珠英》，取文辞士，皆天下选，而（徐）彦伯、李峤居首。"又《朱敬则传》："易之等集名儒撰《三教珠英》，又绘武三思、李峤、苏味道、李迥秀、王绍宗等十八人像以为图，欲引敬则，固辞不与。"《三教珠英》，为书一千三百卷，煌煌巨帙，参加其事者，据《会要》所记共四十七人，主要分子二十六人。从其书名称曰"三教"观之，必是选录儒、道、释三教有关之诗文，张昌宗负责编纂，会通三教以成书，可见武后自始至终即有混合三教之倾向，有如梁武后期之思想。故以三教为书名，可惜此书今已失传，无从窥测其内容，然武后之宗教思想后来愈趋向于综合方面，此一巨著无疑地正是重要之证明（开元二年十月敕改此书名为《海内珠英》，见《唐会要》三十六）。

七、略论武周石刻

清人注意武周石刻者，首推顾炎武（《求古录》中录《岱岳观双碑》及《大周无上孝明高皇后碑铭》全文）。其《金石文字记》著录武后有关之碑，自永淳二年《天后御制诗碑》，垂拱二年王征君《临终口授铭》，讫《上骑都尉相景瑞碑》，共二十二事，可谓有识。

叶昌炽《语石》，记其所见武周碑，不下数百通。边远之地，文教隔绝，而碑刻记年月，皆周武后新制之字，点画不差累黍。（西如敦煌之《柱国李公旧龛碑》，南至广西上林三畔岭之廖州刺史韦敬辩智城碑，云南昆阳之《王仁求碑》，皆然。）叶氏于清季到陕西，所撰《邠州石刻录》，其中收武周石刻独多，共十四事。而张维《陇右石刻录》、罗叔言《西陲石刻录》收武周三碑及续出一碑。然其中有重刻者，如武威之《大云寺碑》，首行题"凉州卫大云寺

古刹功德碑”竟用明代卫名（见张维书）。近年墓志出土特多，属于武周时代者，《北平图书馆墓志目》及罗氏《墓志目》所著录，可见其概。墓志中以张柬之一家为重要。《唐会要》七六：“证圣元年张漪及第。”张漪为张柬之子，详襄阳所出张氏一家九墓志[1]，罗振玉已辑《襄阳冢墓遗文》一书。章怀太子贤废死于巴州，在武后嗣圣元年三月。邵王李重润及永泰郡主婿武延基（承嗣之子）为张易之谗构，令自死，事在武后大足元年九月。近年来章怀墓及懿德太子（重润）、永泰公主墓先后出土，三墓皆陪葬墓。李贤及妃房氏有墓志二，此皆最新之材料。武后时，尝禁立碑，圣历二年制：“州县长吏非奉有敕旨，毋得擅立碑。”故周时德政碑一类绝少[2]，此事至中唐而复盛。

史书中往往记立碑事，散见各篇，未有辑录之者。台湾“中央图书馆”藏清毗陵陆雅浦《诸史碑铭录》一本手稿未刊。但仅录《晋书》、元魏、新旧《五代史》部分，令人失望。现存古碑，为数不多，故已佚之碑目，对于考史亦有绝大帮助。

武周时碑刻，以嵩山地区而论，据康熙间嵩人景日昣所作《说嵩》卷十四金石类，又有下列各碑，为上所未举者：

（一）《周封中岳碑》　见郑樵《金石略》。相王旦书。屠隆《辨帖笺》云：“《同封中岳碑》，薛稷书。”

（二）《降禅碑》　《嵩山志》：“《大周降禅碑》，立于嵩顶，李峤撰，今亡。”

（三）《石记》　欧阳修《集古录》：“武后封禅处，有《石记》，戒人游龙潭者，勿妄语笑以黩神龙。”

（四）《朝觐坛记》　后命崔融作，今碑不存，文亦无传。

（五）《中岳灵庙碑》　在中岳庙内。有“大周圣命……遣金台观主马元贞往五岳四渎□□作功德”语。

（六）《幽林思》诗石　欧公《金石录》：“《幽林思》，武后时庐山林薮人韩覃撰。”郑氏《金石略》：“《幽林思》，嵩山诗，韩覃作。”

兹附记以备考。

武周重要碑碣，唐宋以来，多被人摧毁。《旧唐书·则天皇后本纪》：“封洛水神为显圣，加位特进，并立庙。”《新唐书·后妃传》：“勒石洛坛左曰

① 参李宗莲《怀岷精舍跋尾》中襄阳《张氏九墓志跋》。

② 史语所藏〇〇九三四号为唐宣州刺史陶大举《德政碑》，僧灵廓撰，陶德凯正书，在安徽当涂。永昌元年三月十三日立。即一例外。

‘《天授圣图之表》’。及玄宗开元五年四月，以则天拜洛受图坛及碑文，并显圣侯庙初因唐同泰伪造瑞石文所建，令即废毁。”（《旧唐书·玄宗记》上）他若武士彟碑（长安元年十二月立，李峤撰，相王旦书。武后追尊士彟为无上孝明皇帝），高大非人力所及，唐时已传言碑上“武”字为人镌去（《金石录》）。

若《升中述志碑》，据《说嵩》十四于武后《缑山碑》条之下，引《宣政杂录》云：“在嵩山下。政和中，河南尹上言请碎其碑，诏从之。今碎碑在府店西，或曰即《升中述志碑》（此武后自撰，相王旦正书），土人相诫不敢移动，予于康熙三十五年丙午岁，至碑所，观其制度，与嵩阳《纪圣德碑》相类，其高大亦相仿，字为八分书。”（武亿《偃师金石志》同）又武后之《述圣纪碑》（武后御制，中宗正书），立于乾陵，明时倒仆，折为数段（《石墨镌华》）。此碑以七大石叠成，俗称七节碑，共四六行，行一二〇字，共八千字，其石来自于阗，填以金屑（林侗《来斋金石刻考略》）。1957 年，陕西文化局已将该石复原，现存文字，贺梓城有文详记之（《文物》，1961（3））而《顺陵碑》亦毁于明代。（碑首曰“《大周无上孝明高皇后碑铭》”。《镌华》云：“碑已仆于乙卯之地震，而亡于县令之修河。”）此武周碑刻之厄，亦唐代文化史之损失也。[①]

八、结语

综观武后为人，有特殊之生理及过人之精力，而又好大喜功。其重视祯祥封禅，喜更易年号，有似汉武；而屡加尊号（如由圣神皇帝至加“越古金轮”之称）[②]，改正朔，重时日，则甚似王莽，盖兼有汉武王莽之双重性格。以文学、书法、著述而论，才调之高，古今更罕有其匹。[③]

其人本无坚定之宗教信仰。先以神皇自居，继又自比于转轮王，特攘借释氏之号，妄自尊大而已。早年重儒术，登极时，利用佛典为符谶，虽出僧徒辈与薛怀义等之谋，然后之思想早已有“金轮”二字，形之吟咏。晚岁多

---

① 参《唐顺陵勘查记》，载《文物》，1964（1），中华书局印有明拓顺陵碑全本。

② 加尊号事，见《封氏闻见记》四：“秦汉以来，天子但称皇帝，则无徽号。则天垂拱四年得瑞石于洛水，文曰：‘圣母临人，永昌帝业。’号其石为宝图，于是群臣上尊号，请称‘圣母神皇’，后加‘慈氏越古天册金轮圣神’等号……则天以女主临朝，苟顺臣子一时之请，受尊崇之号，自后因为故事。”

③ 清陆继辂有题武后自书夜宴诗墨迹句云：“煌煌万岁通天字，天假长年竟何意。若论剖决万几才，孱子诚难付神器。”（《崇百药斋文集》卷八）所评极是。

病，转而好言长生久视之术，嵩山、缑岭遂成游幸之地。武承嗣求为皇子之策，终不接受，实仍心存唐室，故卒能“复子明辟”，于高宗遗志，始终恢皇而张大之。观《述圣之记》，及继为明堂封禅之制，皆高宗未竟之业。其《升中述志碑》，立于嵩山之顶，惜为宋人所毁碎，遂使后之本志，不能大明于后代，为可嘅也。又所著各书，如《三教珠英》等，均已失传，无从详考后之三教思想，更为可惜。然后之举措，规模宏大，如明堂、封禅、九鼎之类，仍秉承儒术之传统。晚岁至欲牢笼三教，其思想及信仰，自非释、道之所能囿也。

补记

近年（1954）四川广元县皇泽寺发见孟昶广政二十二年《烛利州都督府皇泽寺唐则天皇后武氏新庙记》，文云：“父士彟为督于是□□（按疑所缺即‘州生’二字）后焉。”《蜀中名胜记》引《九域志》：“武士彟生武后于此。因赐寺刻其真容。”[1] 武后生于四川，父士彟时正在利州（广元）任内。岑仲勉认为皇泽寺之修建，不足为武后早岁曾为尼之证。（见岑著《通鉴隋唐纪比事质疑》“则天寿八十二”条。）武威喇嘛湾出土唐武氏墓志，可考武后去世以后武氏在西北之宗族。

原载《选堂集林·史林》，香港，中华书局，1982 年

吐鲁番出土《武周康居士写经功德碑》，近时荣新江研究，对探讨武周政权，与在华胡人关系颇有裨益，附记于此。

① 《文物参考资料》，1956（5）。

三教论及其海外移植

马一浮《尔雅台答问》云："三教同源之说，始于明季闽人林三教，不可据信。"按林三教即著有《圣学统宗三教归儒集》之林兆恩，其事迹近贤颇多考述。[①] 明代三教思想实始于太祖之提倡，《御制文集》中有《三教论》之作，可为证明。[②] 三教汇合之主张，唐宋君主颇乐道之。敦煌本《皇帝感新集孝经》十八章，其中一首云：

历代以来无此帝，三教内外总宣扬，先注《孝经》教天下，又注《老子》及《金刚》。[③]

一、三教论与宋金学术

法京所藏列P·二七二一号后题《珠玉新抄》一卷，有开元皇帝赞《金刚经》句云：

《金刚》一卷重须弥，所有我皇偏受持，八方法门皆□达，惠眼他心

① 间野潜龙：《明代たおける三教思想——特た林兆恩を中心としこ1》，载《东洋史研究》十二之一。

② 酒井忠夫：《明太祖の宗教政策と三教思想》，见《中国善书の研究》，227—234页。

③ 任二北：《敦煌曲校录》，88页。

逾得知。皆读新歌是旧曲，听唱《金刚》般若词；开元皇帝亲自注，志气顶礼莫生疑。……非但两京诸寺观，十方世界亦如然。惚是《金刚》深妙义，弟子岂敢谩虚传。

以下即接抄《新集孝经》十八章，咏其注《金刚经》与注《孝经》，二事并列，此唐玄宗会通三教之事也。《湘山野录》记宋真宗有御制释典文字之《法音集》，学僧二十一人为作笺注。而《宋史·艺文志》著录有《太宗、真宗三朝传授赞咏》二卷，即张商英所编。今《道藏》中有商英《金箓三洞赞咏仪》，当是其书，此宋真宗亦兼通道释者也。南宋淳熙中，孝宗尝作《原道辨》，大略谓三教本不相远，特所施不同，至其末流，昧者执之而自为异耳，以佛修心，以道养生，以儒治世可也，又何惑焉。颇非议韩愈之说，时史浩及程泰之侍讲席，劝其窜定末章，乃易名《三教论》（《建炎以来朝野杂记》乙集三），先是唐肃宗曾作《三教圣像赞》，宋太宗太平兴国二年（977）泐于长安国子监。金大安元年（1209）高烈夫等助缘重刻之，立《三教圣像》碑于嵩山少林寺，碑今尚存。

自元以来，三教思想更表现于艺术方面：黄公望曾开“三教堂”于苏州之文德桥[①]，向来称其“通三教”。画人之参兴三教团体，以彼最有名，后世传为佳话。

元时琴谱有《三教同声》一书，用《大学》、《道德经》、《普庵咒》代表儒、道、释三教，以一字当一音，作成琴曲。凡四曲。[②] 此仅表示三教之结合，未见有何深切之意义。

元制，人有十等，九儒十丐，故谢枋得云：

管儒者益众，食儒者益繁，岂古之所谓兽相食者欤？抑亦率兽而食人者欤？儒不胜其苦，逃而入僧入道入医入匠者十九。建安科举士余二万户，儒者六百。儒贵欤？贱欤？荣欤？辱欤？可以发一慨也。[③]

儒地位之低，于此可见。儒之所以逃而入僧入道者，盖出于时代之压迫，此可为太息也。同时郑思肖有《三教记序》云：

---

① 夏文彦《图绘宝鉴》本传、朱谋垔《画史会要》及温肇桐编《黄公望史料》。
② 《琴曲集成》第一辑，原书提要第二三（中华书局本）。
③ 《叠山集》卷六《送方伯载归三山序》。

我自幼岁世其儒，近中年闯于仙，入晚境游于禅，今老而死，至悉委之。第迩来三教凄凉甚矣，不觉数数为之动心。各因其意作《三教记》，何夙习之尚未忘邪？然期望天下后世之心则深矣切矣，吾其绝笔于斯文乎！

所谓《三教记》，即《早年游学泮宫记》、《十方道院云堂记》、《十方禅刹僧堂记》三篇，俱载于《所南文集》。思肖之事三教，乃始儒而道而释，凡三次转变，亦有其不得已之苦衷与潜伏之政治意识。

思肖之三教说，就诸记观之，如云：

儒："我自三十六岁科举既断之后，绝不至于学校。又三十一年，终不能忘其为儒也。"

"自古有用之才为君子儒者，尽出于学校，当知学校乃礼义廉耻所自出之地，岂徒有用而已？切勿谓向之学校，儒者惟业科举时文，腐而无用，何补世道？然科举时文，其所讲明，皆九经诸史，诸子百家，天地阴阳，五行万象；（中略）析理则精微，论事则的当，亦多开发后学。其为人物典型，气节议论，初未尝亡也；特行之有至有未至，多成空言。今言空言者亦罔闻，更三十年，旧儒无矣。"

"不能自具儒者之道而新之，乃抱此拳拳空意，欲以被之将来，可哂也已。惟吾夫子之道，无古无今，无变无异，无断无续，无穷无极，遂述此意，名之曰《早年游学泮宫记》。"

道："我夙慕长生，甚欲创道院。中年后化为顽物，不复作神仙梦想乃止。（中略）迩来仙佛之居，数倍多于三十年前，而率皆富者蔽身，贫者窃食焉，非真心出家，通身俗气，厌骂贫者，安有真心供养于人也。"

"不可身外求道，道不在于身外。决不可心外求道，道不在于心外。此心不真不定，不纯一，不空玄，有想有存，有意有方，所有运用有希望等事，尽是妄想，才有纤尘，即生魔业。于深定中假有一切祥异，皆为魔幻，勿喜勿怖勿视，当自然消灭，始契至妙。"

"道院过数百所，不如以一点真心，尽情供养一切道人，尽力利益一切众生；若以此为道院，始入神仙境界，敢以我夙誓真心，尽诚吐露，向者所参道家精蕴，冒禁破戒，说而为文。平等供养十方三世，一切神仙，一切道人，一切世人，愿一一先以德行为本，仍以此道，寿其自然

清净之天，终以此道，同挟乎天地人而同超于无无有有，有无无有之表，岂不了其无所了之了而了也邪？遂以此文曰《十方道院云堂记》。”

僧：“昔不忧饭，今忧无饭；昔不忧师，今忧无师。江南禅教诸刹，连年遭水遭荒，（中略）十方丛林，古意今尽不存，竟无十方本色衲子，处处僧亦皆少。逆料此后，法门愈其难矣。”

“昔创此僧堂为大众设，非使我独安于办道也，安其身所以安其心，安其心所以安其道；苟不安于道则不安于心，不安于心则不安于身，不安于身则心生万梦，失却自己，何以为佛法栋梁？何以为众生表率？僧固亦人也，为其清净慈悲了达自心而得僧之名。若以落须发，披袈裟为僧，九间万椽为僧堂，此世间见也。”

“第佛法至此亟矣，必先速得数十人，肉身大士大阐神通，应化天下诸刹，使一切衲子，外不坏于一毫，赂贿酷虐，内不犯于一尘，淫杀贪傲。（中略）我今苦告诸佛子，各各述入大回心三昧。但言之至此，我亦罔知所措，诸佛菩萨，宁不动心焉，我遂呕我心中无忧声而为誓，铭之曰《十方禅刹僧堂记》。”

可见宋季道院梵刹，经乱以后，流弊丛生，无复清净之场，徒为落发之所，故郑氏不觉而有三教凄凉之叹。其言夫子之道，亘今古而不变，则仍是以儒为皈宿，道释不过为寓所，聊作隐遁之乡而已。郑氏仍从世间法来看道释，所论颇有关当日社会实际情况。是时以儒道杂糅，为荒唐之说者，如元赵道一撰《历世真仙体道通鉴》，邓光荐[1]序后跋语，竟谓孔子为广桑山主。[2]至明时朱国桢《涌幢小品》，遂有孔子为水精子之说[3]，广演仲尼列入仙籍，肆为谬妄[4]，不可纪极。

三教如何调协，六代以来，已成宗教上之主要论题，向来有齐、不齐之异论。北周卫元嵩著《齐三教论》七卷，见《新唐书·艺文志》道家类；《广弘明集》七言：“元嵩陈表状及佛道二论，立主客，论大小。”元嵩斥佛，自

---

① 邓氏事迹见拙作《补宋史邓光荐传》。

② 此事亦见《神仙感遇传》（《太平广记》一九引）及《三洞群仙录》卷一八引。

③ 《涌幢小品》廿九“儒释”条。

④ 如葛洪《抱朴子·辨问》篇之周孔升仙，陶弘景真灵位业列孔丘在第三级。《酉阳杂俎》以孔子为元官。《道藏》、《玉清无极总真文昌仙经》谓孔子主文昌，封太极上真治九嶷山，亦见《枕中记》、《元始上真众仙记》等书。

加冠巾，必抑佛扬道可知。[1]《新唐志》扬上善有《三教诠衡》十卷，其书未详。[2] 敦煌所出有刘晏《三教不齐论》残卷，见S·五六四五，日僧最澄、空海传入扶桑之佛典，内有《三教不齐论》，殆即此书。其言以为“佛法与周孔政乖，释典共孔经殊制”。主张僧人不必跪拜王者。云：“受一人之贵，理化阎浮，何屈折僧尼，盘擗法服。”[3] 此自老生常谈，无甚高论。中唐以来，朝野奉佛，而三教且有道场，《金石萃编》载资州刺史《叱于公三教道场文》，首佛次道又次为儒[4]，与隋李士谦评三教高下，以佛为日，道为月而儒为五星[5]，如出一辙，姚䛒有《三教优劣不齐论》，列举三教不齐之项目凡十有三。[6] 夫“物之不齐，物之情也”（《孟子》），“执齐则不壹，众齐则不使”（《荀子·王制》），故曰：“维齐非齐”（《书·吕刑》），三教固不能强齐，然发为不齐之论者，多意存轩轾，非会通之旨也。

《宋史·艺文志》杂家类，周朴有《三教辨道论》一卷，宋初有长乐人为黄巢所害者，名周朴[7]，或即此人。此书内容无闻，金时董国华有《论道编》，《归潜志》称其参取佛老二家。同时郝大通有《三教入易论》，俱见《金史·艺文志》，而李纯甫著书，曰《鸣道集解》，贯通三教，尤为人所称述。周朴之书称曰《辨道》，而董国华所著曰《论道》，李纯甫则曰《鸣道》。金人著述又有《道学发源》一书，王若虚为后序，略云：

> 义理之真，而不专于传疏，其所以开廓之者至矣；而《鸣道》之说未甚行，三数年来，其传乃始浸广，好事者往往闻风而悦之。……此《发源》一书所以汲汲于锓木也。（《滹南遗老集》）

《鸣道》应指李纯甫之《鸣道集解》。可见其影响之大。

《宋史》卷四二七为《道学传》，其序论云：“道学之名，古无是也。”“道

---

① 余嘉锡：《卫元嵩事迹考》，见《论学杂著》，262页。

② 《集古今佛道论衡》，敦煌本有之，见大渊忍尔文，《冈山大学法文学部纪要》13号。《三教诠衡》意其书之性质，谅有相似之处。

③ 牧田谛亮：《刘晏の三教不齐论たツいて》，见《冢本颂寿佛教史学论集》，614—714页。

④ 《金石萃编》卷九六。

⑤ 《隋书》卷七十七。又参山崎宏：《隋朝の文教政策》（《论三教并立》），见林友春编：《近世中国教育史研究》。

⑥ 姚䛒：《三教优劣传》，京都大学本作“姚功言”，非。

⑦ 参余嘉锡：《四库提要辨证》卷二四，1574页《唐僧宏秀集》。

学盛于宋。”首周濂溪、二程、张载、邵雍及程门弟子及朱熹、张栻。《道学传》为《宋史》所特有。（明修《元史》改名曰《儒学传》。）自宋南渡，程源为伊川嫡孙，著《道学正统图》（见叶绍翁《四朝闻见录》；《东城杂记》称源尝鬻米于临安新门草桥）。道学之统系，于以确立。赵秉文于《道学发源》引且谓：“（张）载之《东铭》、《西铭》，子翚[①]之《圣传论》，譬之户有南北东西，由之皆可以至于堂奥。总而类之，名曰《道学发源》。”（《闲闲老人滏水文集》十五）“道学”之名，亦成熟于是时。《宋史》总裁有张起岩者，熟于道学原委。《元史》六九《起岩本传》云：

诏修辽、金、宋三史，复命入翰林为承旨充总裁官，积阶至荣禄大夫。起岩熟于金源典故，宋儒道学原委，尤多究心。史官有露才自是者，每立言未当，起岩据理窜定。深厚醇雅，理致自足，史成，年始六十有五。

由此知《宋史·道学传》之设立，必出于起岩之主张。至于道学之昌大，与金人学术亦有密切关系。此前人所未措意者，故略为引申。

李纯甫在金儒中，最为重要，《金史·文艺传》（卷一二八）云：

李纯甫字之纯，弘州襄阴人。（章宗）承安二年（1197）经义进士。为文法庄周、《列御寇》、《左氏》、《国策》（下略）。卒于汴，年四十七。虽沉醉亦未尝废著书。然晚年喜佛，力探其奥义。自类其文，凡论理性及关佛老二家者，号“内稿”，其余应物文字为“外稿”。又解《楞岩》、《金刚经》，《老子》、《庄子》，《中庸集解》，《鸣道集解》，号《中国心学》，《西方父教》，数十万言。以故为名教所贬云。（按“父教”或误作“文教”。）

元遗山《中州集》小传云：

（之纯）三十岁后，遍观佛书，能悉其精微。既而取道学书读之，著一书，合三家为一，就伊川、横渠、晦庵诸人所得者而商略之，毫发不

① 子翚即刘彦冲，朱熹父友。《宋史》熹传：“父松病亟，命熹往事三人，即胡宪、刘勉之及刘子翚也。”

相贷，且恨不同时与相诘难也。（中略）迄今论天下士，至之纯与雷御史希颜，则以中州豪杰数之。（卷四）

屏山又著《金刚经别解》，耶律楚材为之序，有云：

屏山居士取儒道两家之书，会运奘二师之论，牵引杂说，错综诸经，著为《别解》一编，莫不融理事之门，合性相之义，折六如之生灭，剖四相之键关，谓真空不空，透无得之得，序圆顿而有据，识宗说之相须，辨因缘自然，喻以明珠，论诸佛众生，譬如圆镜。若出圣人之口，冥契吾佛之心，可谓天下之奇才矣。嘻！此书之行于世也，何止化书生之学佛者，偏见衲僧，无因外道，皆可发药矣。

又《书金刚经别解后》云：

退之屈论于大颠，而稍信佛书，《韩文公别传》在焉；永叔服膺于圆通而自称居士，《欧阳公别传》在焉。是知君子始惑而终悟，初过而后悛，又何害也？屏山先生初年作《排佛说》，殆不忍闻。未几翻然而改，火其书作二解以涤前非，所谓改过不吝者，余于屏山有所取焉。[①]

屏山《鸣道集说》，亦楚材为序。谓：

（屏山）居士年二十有九，阅复性书，知李习之亦二十有九参药山而退著书。大发感叹，日抵万松，深攻亟击，退而著书，会三圣人理性蕴奥之妙，要终指归佛祖而已。江左道学，倡于伊川昆季，和之者十有余家，涉猎释老肤浅一二。（中略）屏山哀矜，作《鸣道集说》，廓万世之见闻，正天下之性命。[②]

此序作于甲午冬十五日，先于《金刚经别解》序一年。元时，念常撰《佛祖历代通载》，其凡例云："屏山居士《鸣道集说》，凡二百一十七篇，今

① 两篇俱见《湛然居士文集》卷十三，前者作于乙未元日。
② 全祖望：《鲒埼亭集外编》三十四，《跋李屏山唱道集》说作"唱道"，"唱"字恐误。

录一十九篇，盖彰其识见耳。”即录于卷第二十[1]，系之宋嘉泰四年。屏山于宋儒辟佛之语，一一为之辨正，自伊川、横渠，至南轩、晦庵，均无得免者。清汪琬责其立说太过，谓“彼卫浮屠如是之诚，而翦吾儒之羽翼，如是之严且力，流弊甚大”。惟称誉其论学，内有三疵，外有四孽，为深中学者之病[2]。

三疵：(1) 识、凿之而贼
(2) 气、冯之而亢
(3) 才、荡之而浮
四孽：(1) 学、封之而塞
(2) 辨、哗之而疑
(3) 文、甘之而狂
(4) 名、锢之而死

此即三疵四孽之论，足为百世针砭。

大抵屏山之学，奉老、庄、孔、孟与佛为五圣人，其宗旨盖欲“洗人欲而白天理，划伯业而扶王道，发心学于言语文字之外，索日用于应对洒扫之中。治性则以诚为地，修身则以敬为门。大道自善而求，圣人自学而至。接千古之绝学，立一家之成说”。虽语有偏激，不可谓非豪杰之士。南宋学人，罕有伦比，重以耶律氏之吹嘘，于北方之学，影响至深。赵秉文序《道学发源》，可为明征。河汾诸老，若应人曹之谦兑齐、房祺称其“自客汴梁，北渡居平阳者三十余年，发明道学，为文楷式，指授后进”[3]。金源遗逸，于道学切磨之深。可以概见。即以“心学”而论，亦屏山所启迪，故薛玄有《圣经心学篇》。元人著述，俞长孺有《心学渊源》、王文焕有《道学发明》等书（见《元史·艺文志》），皆接其余绪。顾亭林《日知录》二十《心学》条，引澄海唐伯元辟阳明新学之说，而不知“心学”之名，早起于金、元之际。窃谓梨洲、谢山于宋、元、明学案，钩沉表微，贡献甚巨，独金源学术语焉不详，是宜补撰《金儒学案》，若屏山者，其尤铮铮者矣。屏山学佛，盖自史肃

---

① 《大正藏》本，册四九，659—699 页。野上俊静有《金李屏山考》，载《大谷学报》一六之三，已收入《辽、金佛教》书中。

② 汪琬：《尧峰文钞》二十五《鸣道集说序》。

③ 之谦本大同人，详《河汾诸老集》房祺后序。参中华书局本《河汾诸老集》出版说明。之谦为学宗旨，可于其《送梁仲文》一诗见之。

（舜元）发之（《中州集》卷五《肃小传》）。其为刘汲（伯深）之《西岩集》撰序，称其"颇喜浮屠，邃于性理之说，凡一篇一咏，必有深意"（《中州集》卷二）。屏山所与游者，皆有道之士，曾撰《屏山故人外传》，元遗山多采入《中州集》，微言深意，可尝一脔。①

朱子辟佛之语，曩者友人 Dr. Yalen E. Sargent 曾加以译述，著成朱熹与佛教一篇（*Tchou Hicontre le Boudhisme*）（法文本）②，惟于屏山批评朱子之精语，尚未涉及，亟盼西方学人于屏山之说，能加以移译探讨。

三教之论，清代学人尚恒言之。③ 其三教消融之说，若宋之《三教万善同归论》，以孔子、老子皆为菩萨（见《扪虱新语》），实同嘲戏。《永乐大典》卷二〇三〇八"一"字号"万法同归"引三教同元图，以儒道释为一元，陈义甚浅。李屏山持论，渐造渊奥；而林兆恩则徘徊于俗谛之间，非可同日而语。清初程云庄倡教吴鄣之门，梨洲称其"修饰林三教之余术，而别自出头地者"④。林氏之学，流衍而为一贯道之属，至今尚脍炙人口，若屏山则暗晦不彰。元明间道学心学之兴，屏山与有力焉，故乐为阐发幽潜，对于中国宗教学术史之研究，或不无涓埃之助乎。

续记

前文所论，意犹未尽，兹再补述：

著《三教入易论》之郝大通，号太古。广宁人。卒于金季，乃全真教祖王喆七弟子之一也。⑤ 又著示教直言，具见其弟子范圆曦《太古集序》。

全真教祖即以三教垂训，金源琦之《重阳子王真人碑》云：

---

① 《中州乐府》王玄佐《洞仙歌题》云：《赋榛实屏山所录》。玄佐却金宣宗之招，高节凛然，和屏山所与游，无非独立特行之士也。

② Melanges Publies par L'institut des Hantes Etudes Chinoises，Tome I pp. 1-156.

③ 如孙星衍《问字堂集》有三教论，谓"征乌斯藏，得其咒文，了无意义。佛之教，中国好事者增饰成之"。颇有见地。

④ 《鲒埼亭集外编》卷三十四"书程云庄语钞后"、"再题云庄语录"。

⑤ 《甘水源录》卷二，东平徐琰撰《郝宗师道行碑》，及陈垣《南宋初河北新道教考》。补沈曾植《海日楼札丛》，258 页："马远有'三教图'。怪怪道人题'三圣卷'，赵吴兴称'三教弟子'，顾阿瑛像题曰'三教像'。"又云：《道藏》"此"字号，《太极祭炼内法》三卷有图像注云："天师张宇初序，内炼法三外老夫郑所南集。"全氏补成《宋元学案》，卷一百为《屏山鸣道集说略》。目为王（荆公）苏（蜀学）余派，诋其敢为肆无忌惮之言，如狂风怪雾。录《鸣道集说》仅四条而已，谢山旨在争学统，辟禅学，故持论如此，不知鸣道之重要，在其标揭"中国心学"，而佞佛亦时代风气所使然，全氏书，凡学之杂于禅者概称为"略"，置于学案之末，以示斥之之意。

皇图启运，必生异人。大定隆兴，道圆贤哲。夫三教各有至言妙理，释教得佛之心者，达磨也，其教名之曰禅；儒教传孔子之家学者，子思也，其书名之曰《中庸》；道教通五千言之至理，不言而传，不行而到，居太上老子无为真常之道者，重阳子王先生也，其教名之曰“全真”，屏去妄幻，独全真者，神仙也。

其以《中庸》代表儒教，与李屏山之著《中庸集解》，见解正是一致。

又记王喆：

于文登建“三教七宝会”。

宁海周伯通邀住庵，榜曰“金连堂”，就庵建三教金连会。

至福山县又立“三教三光会”。

在登州建“三教玉华会”。

至莱州起“三教平等会”。

凡立会必以三教名之者，厥有旨哉。先生者，盖子思达磨之徒欤，足见其冲虚明妙，寂静圆融，不独居一教也。王氏之建“全真”，不居一教，郝广宁盖承师说，其三教入《易论》，以意揣之，盖以《易理》融汇三教为说也。

金人之主道学心学者，诸家《金史·艺文志》所举有：

（一）董国华《论道编》。董字文甫，潞州人，官河南府治中。《归潜志》云：“其学参取佛老三家，不喜高远奇异，循常道，于六经、论、孟诸书，凡一章一句，皆深思而有得，必以力行为事，不徒诵说而已。得所著一编，皆论道之文，迄今藏余家。”《宋元学案》一百列为赵秉文同调，又称文甫者亦滏水之亚也。

（二）薛玄《圣经心学篇》、《金志》经部著录《易解》，华阴薛元微之撰。按薛玄当即薛元，字微之，华阴人。《困学斋杂录》称为庸斋先生者也。《程钜夫集》有薛氏碑，谓其日与女几辛愿、柳城姚枢、稷山张德直、太原元好问、南阳吴杰、洛亚刘绘、溜川李国维、济南杜仁杰、解梁刘好谦讲贯古学，且以淑人。薛元盖元初逸民也。

郝、董、薛诸人之年代，当与李屏山相接，论道之风气称甚盛。“心学”一名词，已盛行于此时，非肇于明可知。

说者又谓："自赵复至中原，北方学者，始读朱子之书。"柯劭忞《新元史·儒林传》序此乃本姚燧之说。《牧庵集》（卷四）序江汉先生事实及卷十五姚文献公（枢）《神道碑记》言：赵江汉被俘至燕，传程朱性理之学，谓"北方经学自兹始"。然李屏山《鸣道集说》中纠擿晦庵已不一而足，可见朱子之书，早已传入金。而姚枢与薛元讲贯古学，薛著有《圣经心学篇》，则经学亦当日姚、薛诸人所重视，不待江汉先生而后兴起也。惟江汉所贡献者，实有二事，一为程朱著作之刊布，广其流传。（姚文献《神道碑》云："（江汉）汲汲以化民成俗为心，自版《小学》，书《语》、《孟》、《或问》、《家礼》，俾杨中书版《四书》，田和卿版《尚书》，《声诗折衷》，《易程传》、《书蔡传》、《春秋胡传》，皆脱于燕。又以《小学》书流布未广，教弟子杨古为沈氏恬版，与《近思录》、《东莱经史说诸书》，散之四方。"）一为金之道术心学，原杂糅二氏，至江汉使许衡摒去杂学，化为醇儒。（姚文献《神道碑》云："时先师许魏国文正公鲁斋，在魏，出入经传子史，泛滥释老，下至医卜筮、兵刑、货殖、水利、算数、靡所不究。公过魏，与窦汉卿相聚茅斋，听公言义正粹，先师遂造苏门，尽录是数书以归。其徒曰曩所授受皆非，今始闻进学之序。若必欲相从，当尽弃前习，以从事于《小学》、《四书》为进德基，不然，当求他师。众皆曰惟先生命，则魏国公由穷理致知，反躬践实，为世大儒者，又公所梯接云。"）此则江汉先生对北方经学所启迪者，有不可废没之功绩也。

《宋史·道学传》序称："孔子没，曾子独得其传，传之子思以及孟子，孟子没而无传。"理宗淳熙间，撰《道统十三赞》，起伏羲、尧、舜，讫于子思、孟子，立碑于杭州国子监（《金石萃编》卷一五二）。《宋史·理宗纪》载淳祐元年正月甲辰诏，表章朱熹，令与周敦颐、张载、二程列诸从祀，并制《道统十三赞》，宣示诸生。又《理宗本纪赞》称：

> 升濂洛九儒，表章朱熹《四书》，丕变士习，视前朝奸党之碑，伪学之禁，岂不大有径庭之哉。身当季运，弗获大效，后世有以理学复古帝王之治者，考论匡直，辅翼之功，实自帝始焉。庙号曰理，其殆庶乎！

知理学之提倡，及朱学之复兴，理宗与有力焉。

明以前三教论之代表作品，若白居易之《三教论衡》（太和元年十月敕召入麟德殿内道场对御三教谈论）。以孔门六义比佛经之有十二，四科比之六度（白氏《长庆集》卷五九）。元静斋学士刘谧撰《三教平心论》，意谓儒以正设

教，道以尊设教，而佛以大设教。以迹异议之，未始不异，以理推之，而未始不同，大抵三教皆欲人之归于善耳（高儒《百川书志》子部）。《三教平心论》向有《琳琅秘室丛书》本（又《丛书集成》本）。

三教同源之说，历代帝王颇喜提倡，明太祖以后，清雍正十一年二月十五颁谕，以平停昔人之说。略谓："三教虽各具治心治身治世之道，然各有所专，其各有所长，各有不及处，亦显而易见，实缺一不可者。"此与宋人《万善同归说》，固无二致，而三教之论，至此亦得一结穴矣。

二、由星洲林三教庙再论宋金时代之三教同源思想

星、马闽人，不少崇拜三一教主林兆恩。兆恩著作等身，以《圣学统宗三教归儒集》一书最有名，故号"林三教"。新加坡奉祀林三教之庙宇，不止一处。后港之天性祠，小坡之九鲤洞，皆建筑巍峨，香火旺盛。九鲤洞内有两碑：一为《公建九鲤洞碑记》，民国三十七年置。一为1954年大普度时所立之纪念碑。前者又题曰《瑶法教史碑》，述及福建莆田九鲤洞之形胜，及卓万春真人与林兆恩之皈依三教等事。此碑不失为华南宗教史重要文献。曾录示傅吾康（W. Franke）教授，彼特为文介绍（Some Remarks on Lin Chao-en, Three-in-one Doctrine and its Spread in Singapore & Malaysia），并于1971年1月在澳洲堪培拉举行之第二十八届东方学者大会中宣读，颇引起国际人士之注意。

关于福建林兆恩之历史，清初黄宗羲撰有《林三教传》（《南雷文案》卷九）。近年中日学人颇有著论，林三教事迹，在星马流行则有《林子本行实录》一书，凡67页，前有民国二十年莆田蔡瑄序，此书乃闽人在南洋为其教主刊印之专著。

林兆恩之思想，盛行于福建，而远播及于南洋。考其渊源所自，当宋之世，山东及浙闽道流，已盛倡儒道释三教会一之义。元时闽人林辕撰《谷神篇》，有图论三教教义，甚为新颖，兆恩必受其影响。兹将宋金时代之三教说，在道释两家如何交融之经过，略述如次，兼及元代，以见明时三教论形成之渊源。

先言金人统治下之全真教。全真教起于河北，始祖王喆，号重阳，教人先使读《孝经》及《道德经》，参以禅理，盖以三教垂训。终南山重阳宫有金源玮作《重阳子王真人碑》云："夫三教各有至言妙理，释教得佛之心者，达

磨也，其教名之曰禅；儒教传孔子之家学者，子思也，其书名之曰《中庸》；道教通五千言之至理，不言而传，不行而到，居太上老子无为真常之道者，重阳子王先生也，其教名之曰‘全真’，屏去妄幻，独全真者，神仙也。”又记其于山东各地创立三教会：“于文登建‘三教七宝会’，至福山县立‘三教三光会’，在登州建‘三教玉华会’，至莱州起‘三教平等会’。凡立会必以三教名之……先生者，盖子思达磨之徒欤，足见其冲虚明妙，寂静圆融，不独居一教也。”（碑见王昶《金石萃编》一五八）于此可见全真教虽为道教，而掺杂儒释，儒书则以《中庸》为课本。金时学者李屏山著《鸣道集说》，奉老庄孔孟与佛为五圣人，其书日本屡有翻刻，甚为流行。《宋元学案》卷一百讥李为王、苏余派，不知其杂糅三教，金时之学术风气，固如是也。《道藏》中，全真教各祖师均有专集阐扬教义之作，多谱入词调，以三教立论，兹摘录如次：

王喆：“洁己存心归大善，常行恻隐之端。慈悲清静亦频观。希夷玄奥旨，三教共全完。”（《重阳全真集》一二《临江仙·道友问修行》）

“稍能悟三教秘诀，也无生无灭。”（同上一三，《金花叶》）

其他卷一三《望蓬莱》二首，亦言及三教妙理，不录。

丘处机：“推穷三教，诱化群生，皆令上合天为，慕道修真，行住坐卧归依。”（《磻溪词·神光灿》）

王处一：“遇太平真乐，道德洪因。更望参玄众友，道三教，千古同欣。”（《云光集》，《满庭芳·住持天长观作》）

谭处端：其《水云集》中，《神光灿》、《满庭芳》、《沁园春》、《瑞鹧鸪》等处，均阐三教修行之理。

刘处玄：《仙药集》如《感皇恩》云：“道释与儒门，真通法海。易妙阴阳外。自然解。金刚至理，顿觉无争泯爱。五千玄言，奥夷明大。”其他如《蓦山溪》、《玉堂春》、《望蓬莱》均提及“三教”二字。

马钰：其《洞玄金玉集》卷八有《咏三教门人及劝僧道和同词》。

王丹桂：其《草堂集》中《满庭芳》，有《咏三教》一首云：“释演空寂，道谈清静，儒宗百行周全。三枝既立，递互阐良缘。尼父名扬至圣，如来证、大觉金仙。吾门祖、老君睿号，今古自相传。玄玄。同一体，谁高谁下，谁后谁先。共扶持邦国，普化人天。浑似沧溟大海，分异派，流泛诸川。然如是，周游去处，终久尽归源。”

尹志平：其《葆光集》，《巫山一段云》劝世云：“道显清虚妙，释明

智慧深。仲尼仁义古通今。三圣一般心。”

自王喆以下门人辈所作倚声，宣扬教义，无不如此，兹略举之以概其余。

郝大通，广宁人，亦王喆七弟子之一。郝弟子范圆曦序其《太古集》云：

> 平居制作，若《三教入易论》一卷，《示教直言》一卷，《解心经》、《救苦经》各一卷，《太古集》一十五卷，内《周易参同契简要释文》一卷。

按《周易参同契简要释文》自序，乃金大定十八年戊戌（1178）即南宋孝宗淳熙五年。大通卒于金季，其易学宗旨，此书可见一斑。至三教人易论，今不可见，以意揣之，必以易理融汇三教为说也。

元至元二十二年，禁断《道藏》伪经，内有金天长观李大方撰《三教根源图》（见《佛祖通载》二二），此亦金源道士论三教之佚籍。

宋时道教分南北二宗，全真教属北宗，喜言三教，南宗亦然。南宗祖师如天台张紫阳（伯端），五祖之一也，亦倚声宣扬教义。《悟真篇注疏》卷七有《西江月》一十二首，涉铅汞之方。其《悟真篇》自序云：

> 故老释以性命学，开方便门。教人修种，以逃生死。
>
> 释氏以空寂为宗。
>
> 老氏以炼养为宗。
>
> 其次《周易》有穷理尽性至命之辞。《鲁语》有毋意必固我之说……
>
> 至于《庄子》推穷物累逍遥之性，《孟子》善养浩然之气，皆切几之矣。……
>
> 教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缁之流，各自专门，互相非是，致使三家宗要，迷没邪歧，不能混一而同归矣。（《道藏》“岁”字号）

张伯端此序作于熙宁乙卯，以老释与孔子庄孟并列。固李屏山之前导。南渡以还，浙、闽道流，颇阐此义。

夏元鼎著《三教归一图说》大旨如下：

> 儒　天生烝民　有物有则
>
> 释　圆觉真如　与生俱生

道　有物混成　生天地生

云峰曰："三教殊途同归……自立人极。应世变言之则不侔，至于修真养性，与正心诚意之道，未易畛畦也。"（下文引禅宗语甚多）

元鼎字宗禹，号云峰道人。此图说见于所作《黄帝阴符经讲义》，卷首有宝庆二年（1226）楼昉序，称夏君宗禹自浙来闽，手一编示余，则所著讲义也。夏君"少从永嘉诸大老游"云云，则宗禹乃浙人。《道藏》"吕"字号有夏宗禹著《紫阳真人悟真篇讲义》，盖演紫阳之说者也。

永嘉周无所住著《金丹直指》，中有或问若干则，论三教异同者五。大意谓三教皆可入道，如云："若晓金刚、圆觉二经，则金丹之文自明。"（见《道藏》"夫"字号）《金丹直指》一书前有淳祐庚戌（十年，1250）永嘉周无所住序，知其作者即永嘉人。自言从赤城林自然得丹法，又取张紫阳《金丹序》、泥丸陈真人《翠虚吟》（按即陈楠，见《道藏》"妇"字号），亦袭张紫阳之说者。

《道藏》"暑"字号萧应叟《元始无量度人上品妙经内义》，于"仙道难固，鬼道易邪，人道者心，谅不由他"句下云：

> 内义曰三教，皆由心地发明；儒曰存心，仙曰修心，佛曰顺心，或曰正心说心，或曰虚心静心，或曰息心降心，无非令人淑此以复其善。

又引《大学》、《尚书》（人心惟危句）、道释及《圆觉经》，以作比较。

此书前题"宝庆二年（丙戌）上清大洞玄都三景法师萧应叟上表"，与夏宗禹同时，应叟盖名观复云。彭致中《鸣鹤馀音》卷三载葛长庚（白玉蟾）《满庭芳·修炼》一首亦言："道释儒门三教归一。"长庚为闽人，居武夷山。

至元时福建玄巢子林辕（神风）著《谷神篇》，其中有《含元抱朴》之图，大意如下：

道
玄
命　　　　天
理　　性　　性　　理
牝　　　　牝
释　　（合）　　儒
死　　共
生　　一

其说曰："先天后天，释氏牟尼，无极太极，孔氏仲尼，大无不包，牟之与仲，细无不入，一以贯之。"又有《水调歌头》六首，读内经而证以道释之学。书前有延祐乙卯临川赵思玄（从善）叙，及成宗大德八年（1304）林辕自序，略云："余闽乡林氏子也，初治儒术，复皈依释氏之门而及于道。"是知明代闽林兆恩之提倡三教，非无凭借，实由林辕开其先河也。

同时莹蟾子李道纯（元素）其《中和集》于大德十年（1306）授梓，集中论三教之义，更不一而足。道纯为白玉蟾再传弟子。卷三《琼蟾子程安道问三教一贯之道》云：

> 儒　先天《易》
> 释　《般若经》
> 道　《灵宝经》

问先生云："三教一理，释氏涅槃，道家脱胎，并无差别。佛之真空，儒曰无为，道曰自然，皆抱本还元，与太虚同体。"

又卷四《炼虚歌》亦阐明混同三教："为仙为佛与为儒，三教单传一个虚，亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫。"

按李道纯之《中和图》取之《中庸》，《委顺图》取之庄，《照妄图》取之释。又卷六为词《沁园春》多首，有赠《丁县尹三教一理》、《满江红·赠密庵述三教》、《满庭芳》、《水调歌头》（其一示众无分彼此）、《西江月》皆极重要。又教外名玄亦引佛书、道书、儒书，论其会通。

元时混然子王玠（道渊）之《还真集》（《道藏》"夫"字号），前有洪武壬申天师张宇初序，内有《大道心易图》，引邵子句："心易者，大道之源也。"性命混融论词《沁园春》二十一首，有《三教一理》一首，文云：

> 道曰金丹，儒曰太极，释曰玄珠。矧三教之道，本来同祖，心存至德，性悟真明。

又《百字令》三首，一儒宗，一释宗，一道宗，皆重要文献。中阳子卫琪《玉清无极总真文昌大洞真经》前，有至大四年翰林学士张仲寿序云：

> 卫君以三教圣人，有杂注于其间，旨意深远，苟不能贯通三教之书，

未易观也。

凡此皆宋元之际南方道教徒三教会通之说，与全真教先后辉映，盖成为思想界之主流矣。而道流三教说，流行区域，盛于浙闽，天台张紫阳，武夷白玉蟾，皆其前驱也。

三教会一之说，北宋佛家亦侈言之，南宋以来，则盛行于道家。宋初建隆二年，吴越国王钱俶序永明延寿禅师之《宗镜录》已云：

详夫域中之教三：正君臣，亲父子，厚人伦，儒、吾之师也。寂兮寥兮，视听无得，自微妙升虚无，以止乎乘风驭景，君得之则善建不拔，人得之则延贶无穷，道、儒之师也。四谛、十二因缘，三明、八解脱，时习不忘，日修以得，一登果地，永达真常，释、道之宗也。惟此三教，并自心修。

初为此说，主三教并自心修。其后淳化元年，苏易简奉太宗旨编《三教圣贤事迹》。是时太一宫道士韩德纯主道教，赞宁著《鹫岭圣贤录》，王禹偁《小畜集》（卷十）有《宁公新拜首座诗》云：

著书新奏御，优诏及禅扉。（自注云："亦诏承旨苏公、道士韩德纯与公集三教圣贤事迹各五十卷，故有首座之命。"）

故赞宁序《僧史略》亦云："三教是一家之物，万乘是一家之君，（中略）三教既和，故法得久住也。"盖一时禅风如此。

初，永明延寿禅师撰《万善同归集》，有云："问老子亦演行门，仲尼大兴善诱，云何偏赞佛教，而称独美乎?"答："以上二教并未逾俗柱，犹局尘笼，岂能洞法界之玄宗，运无边之妙行乎?"仍站稳释氏立场，视二教为俗谛。

大中祥符九年，杭州孤山释智圆序《闲居编》，自言"于讲佛教外，好读周、孔、扬、孟书，往往学为古文以宗其道"。

行五常，正三纲，得人伦之大体，儒有焉；绝圣弃知，守雌保弱，道有焉；自因克果，反妄归真，俾千变万态，复乎心性，释有焉。吾心

其病乎，三教其药乎？（《闲居编》卅四）直以三教为治世良方，智圆学古文，是则以释而为儒者也。

嘉祐初，释契嵩撰《广原教》二十五篇亦主儒佛一致，佛之五戒十善，与儒之五常仁义，异号而一体（卷一《广教》）。又论：

> 儒之五常，与佛之慈悲，布施、恭敬、无我，慢智慧、不妄言绮语，为目虽不同，而其所以立诚修行善世教人则一。

又谓：

> 儒者欲人因教以正其生，佛者欲人由教以正其心。（卷八《寂子解》）

释不轻儒正生之理，儒亦接受释正心之道，两相调协，遂有宋代理学。

释氏喜读《中庸》，智圆且自称曰“中庸子”（著《中庸子传》，见《闲居编》十九），《宋史》二七七《宋太初传》称：太初著有《简谭》三十八篇，其自叙云：

> 广平生纂文史老释之学，尝谓礼之中庸，伯阳之自然，释氏之无为共归也。

此说又在智圆之前，以中庸立教正为全真教教义所自出。《道藏》太玄部《碎金篇》引晁文公语云：

> 教岂有异哉！吾尝谓三道为一焉。夫儒家者流，以正身为要，切勿求其功而功自成矣。竺乾氏以复性为要，切勿求其证而证自知矣。吾始读《南华》之书，因“齐物”之理而得一法，目之曰逍遥大同观，而无一事可争。后读西方之书因无我之理又得一法，目之曰平等大空观，而无一物可齐，由是知其深浅矣。

北宋以后，道教融合儒释，自是当日之共同趋向。注老之书，兼采儒佛者尤多不胜数，若苏辙之《道德经解》，大旨主于佛教同源，又引《中庸》之

说，以相比附（《四库提要》语），是其显例。

宋代君主对三教之事特别可记者，徽宗崇宁五年十月五日敕云：

> 旧僧居，多设三教像为院额，及堂殿名，且以释氏居中，老君居左，孔子居右，非所以称朝廷奉天神，兴儒教之意，可迎老君及道教功德，并归道观，迁宣圣赴随处学舍，以正名分，以别教像。（《混元圣纪》）

徽宗崇道以侪儒，明抑释氏，故别教像，以正名分。南渡以后，佛学复盛。孝宗乾道七年，诏灵隐惠远禅师见选德殿，帝亲制《原道论》，略云：

> 朕观韩愈《原道》，因言佛老相混，三教之相绌，未有能辩之者。……释氏专穷性命，弃外形骸，不著名相，而于世事自不相关。又曰兴礼乐仁义，然尚立戒如此，于仲尼何远乎？……至其（老氏）会道则互相遍举，所贵者清净宁一，而于孔圣，果背驰乎？……曰以佛修心，以老治身，以儒治世，斯可也。唯圣人为能同之，不可不论也。（文见《佛祖通载》卷二十，《大正》本，692 页）

孝宗且自注《圆觉经》，三教平停之说，至是已具端倪。南宋道士萧应叟论三教，取《圆觉经》说，疑出孝宗之启发也。昌黎《原道》辟佛，前此契嵩特著《非韩子》三十篇，凡三万余言（《镡津文集》卷十四）。孝宗以九五之尊，亦亲著论以辨其非。在位者之调和教义，以免冲突，其用心可以见矣。

由上所述，可见林三教以前，宋、金、元之际，朝野亦盛行三教会通之论。此类资料，散见道、释两藏中，十分偏僻，兹辑录之，可补哲学史之不及。宋室对佛教之态度，若孝宗竟反对韩愈辟佛之意见，自注《圆觉经》，平停三教。金人以异族统治中国，在野人士托身隐于道教者，亦会通儒释以立教义，而南方道教祖师张紫阳、白玉蟾等，均主三教归一。不少道徒，并制图说，以显其理，盛行于浙闽地区，流风所被，林兆恩即受其启发。马一浮云“三教同源之说，始于明季闽人林三教”。今观上文考论，林三教之思想，实远有所承，不得谓三教同源，乃林氏所创始也。

Marjorie Topley 在其《先天大道》（*The Great Way of Former Heaven*）一文中，见（*B. S. O. A. S.*，1963）记新加坡之同善社，其教祖有马端阳，号道一，及白怀让，号白衣居士。马端阳应即马丹阳之讹，马名钰，丹阳其号，

乃全真教祖王喆之大弟子，是同善社复远奉全真教主为其祖师矣。

附简表

宋太祖建隆二年（961），钱俶序《宗镜录》，言三教并自心修。

太宗淳化元年（990），编纂《三教圣贤事迹》；宋太初作《简谭》，论三教归一（太初卒于景德四年）。

真宗大中祥符九年（1016），释智圆序《闲居编》，论三教为良药。

仁宗嘉祐元年（1056），释契嵩撰《广原教》，言儒之五常，与佛教为异号同体。

神宗熙宁八年（1075），张伯端序《悟真篇》，言三教虽分三，道乃归一。

徽宗崇宁五年（1106），敕分别僧居三教像。

政和二年（1112），全真教主王喆生。

孝宗乾道七年（1171），制《原道论》，主三教不异。

金大定十八年（淳熙五年）（1178），郝大通自序《周易参同契简要释义》。

大定二十年（淳熙七年）（1180），诏雪窦禅师论三教，师以老庄可比佛门中小乘（《佛祖统纪》）。

宁宗嘉泰四年（1204），李屏山撰《鸣道集说》。

理宗宝庆二年（1226），楼昉序夏宗禹书，夏撰《三教归一图说》。

萧观复上《元始无量度人上品妙经内义》，言三教皆由心地发明。

淳祐元年（1241），表扬朱熹，帝自撰《道统十三赞》，立石于杭州。

十年（1250），永嘉周无所住作《金丹直指》，内论三教异同五则。

元大德八年（1304），闽人林辕作《谷神篇》，有图论三教一贯。

十年（1306），李道纯《中和集》付梓，有《沁园春》、《满江红》等词，论三教一理。

三、三教调和论之历史意义

（一）星马之三教合一团体及教义

中国学术思想之演进，以儒道释三教为其基石，而三者间之接触，冲突，调和，以至于混融，实为中国文化上之特色。

星马华人社会在宗教意识上表现之共同特征，可说是儒道释三教之调和。

操福建语者或崇拜三一教主林兆恩，在星洲之庙宇有小坡九鲤洞及后港天性祠。操客家语者奉真空教，此教为清同治元年廖帝聘在江西寻邬始创，传播南来，星洲漳宜律之天灵总会，是为其总组织，星马各邦有真空道堂之设者，几占三分之二年。操潮语者成立德教会，其教义号为五教合一，其组织在星洲乌节路者曰紫新阁，建于1952年，星洲各埠多有会所，皆以阁为名。此三种不同语系之华族，其在民间之宗教组织都是以三教合一为其教团及教义。原皆从中国移植而来，有其极悠久之历史渊源。

福建之林三教团体，以教主林兆恩所著为经典，如《圣学统宗三教归儒集》，是其要籍。真空教经典有四种，即《报空经宝卷》、《无相宝卷》、《报恩宝卷》及《三教宝卷》。德教会成立不久，未闻有何自己编成之经典。真空教以图表示其教理，有《空中图》及《三教图》。《三教图》自甲至癸，其“戊”表示儒释道三教骈列，谓：“冶三教为一炉，而以一空字了结之。”“由三教上至真人，由真人上至如来，由如来上至性光。”“其壬之图，则表三心（谓嗜欲心，向道心，开觉心，颜色由黑而赤而白），五皈（谓皈依，皈中，皈正，皈一，皈空），四考（谓考真，考直，考愿，考舍），教义之精者皆在焉。”廖祖自谓：“厌罗祖经之繁，而选龙经之精者，并儒道二教之经，而成四部五册。”（见星洲写印本之《空道渊源记》）罗祖名清，居山东即墨牢山。当明正德间创无为数，其经典为宝卷体，即所谓《罗道五部六册》者书名曰《开心法要》，其别派以黄天道为开祖者，号黄天教，经典名曰《龙华宝经》。真空教经即本罗祖之《罗道五部六册》及《龙华宝经》（简称《龙经》）加以删节，由五部六册订为四部五册。罗祖无为教至明末清初势力浸大，流衍亦广，新兴宝卷，若万历间刊行之《销释显性宝卷》、《销释大乘宝卷》，即模仿五部六册，康熙间江西饶州黄九祖之《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》，亦冒充无为教。真空道之三教宝卷内有罗祖咒，其静坐法亦名“无为静坐法”，所用经典悉为宝卷体裁，皆受罗祖宝卷宗教之影响，此民间之宝卷文学，尚流传于南洋，其来历罕有道其详者[1]，故本文首及之。

三教混合之现象，在当代中国已成为历史上之陈迹，惟仍保存于星马之

① 真空教义可参星洲天灵总道堂印行有《道统变迁论·真空原理论》。又罗香林《流行于赣闽粤及马来亚之真空教》（1962），备录其三教经卷四种，惟对真空教与罗祖关系，语焉未详。按可参泽田瑞穗《罗祖之无为教》及酒井忠夫《开心法要上无为教》、《关于明末之无为教》三文。外道罗清名见憨山大师自序年谱。龙华经名出自龙华会，《明实录》天启三年记“大同妖人王普光聚党为龙华会，自称沌元教主”。乾隆十八年，宁波鄞县之罗教自称龙华会（见《史料旬刊》第二十四期）。

民间信仰，极值得研究，本文将为检讨三教调和论在文化史上之来龙去脉，或可作为多元文化融合之一种参考。

（二）三教地位之升降与政治关系

古时所谓“三教”，原指夏殷周三朝文化，班固《白虎通德论》中有《三教篇》，此与今言“三教”为儒道释者，取义迥别。释道二教，东汉以来始盛行，吴时康僧会之初来华，与张昱论儒释之异趣，谓儒典格言，佛教明训，周孔之言显近，释教之言幽远（《高僧传》），已主儒佛调和。同时支谦译《瑞应本起经》言：“上作天帝，下为圣主。或作儒林之宗，国师道士，在所现化，不可称记。”后来遂有三圣化现之说，孔子颜回老聃皆为佛弟子所化身。此释氏为适应儒家而捏造者也。[①]

南北朝以来，道释对立之形势，相持甚久，互相论难，积有年所，齐明帝泰始三年（467），顾欢为夷夏之论以排佛，驳论者众。而朱昭之独区别儒释道三教之异。而归之下列数语，谓“智无不周者，则谓之正觉（佛），通无不顺者，则谓之圣人（儒），开物成务，无不达也，则谓之为道。（道）”进一步言：“然则圣不过觉，觉不出道。”终以道为依归，以袒护顾欢。张融《门律》则云：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，逢迹则异。”主道佛在本体为一致，在迹象则殊异。其没也，右手执小品《法华》，左手执《孝经》、《老子》，表示三教融合。梁武奉佛，著《神明成佛义》，讳言神灭之论。其述三教诗云“弱冠穷六经”、“中复观道书”、“晚年开释卷，犹如月映星”。喻释氏如月。隋时李士谦言三教优劣，竟谓“佛日也，道月也，儒五星也”。此如吴越王钱俶序《宗镜录》言：“儒，吾之师也，道，儒之师也，释，道之师也。”崇佛而抑道儒，灼然如见。《北周书·武帝纪》：建德元年（572）集群臣及沙门道士等辨释三教先后，以儒为先，道教为次，佛教最后，翌年遂废佛教。

隋既统一北方，以释为主，取大乘融合精神，其宗教政策，亦三教并立。昙迁对隋文帝言三尊，以佛为世尊，道为天尊，帝为至尊。文中子答程元问三教曰：“政恶多门久矣。又读洪范谠议曰：三教于是乎可一矣（《问易篇》）。岂非三教会一之旨耶?”唐初，高祖武德七年（624）释奠，会三教学士，仿

---

① 北周道安之《二教论》云：“佛遣三弟子，振旦教化，儒童菩萨，彼称孔丘，光净菩萨，彼称颜渊，摩诃迦叶，彼称老子。”

周武之例，其次序为老、孔、释，以老为同姓故列于前。既幸国学，引道士沙门博士相与驳难，下诏云："三教虽异，善归一揆。"先是道安撰《二教论》，已有"三教虽殊，劝善义一，涂迹诚异，理会则圆"之语。故唐时三教成鼎峙之局。中宗景龙二年（708）三教学士集弘文殿对论，武后时，敕撰《三教珠英》一千卷。玄宗开元十六年诏："能言佛老孔子者，相答难于禁中。"（《新唐书·李泌传》）又答张九龄贺论三教批（见《大唐诏令集》），代宗大历六年，有三教道场文，三教先佛次道次宣圣，以佛居先，与唐初大异，是时复佞佛矣。唐时，三教讲论成为习尚[1]，自中唐代宗下至五代周世宗，叠有举行，参与其议之儒者，德宗时徐岱，文宗时白居易，宣帝时李贻孙，皆会于麟德殿。武宗会昌元年，复废佛。

宋初佛教仍盛，真宗即位，著《崇释论》，又御制《法音》集学僧二十一人为作笺注（《湘山野录》）。嗣始醉心道术。仁宗禅学亦湛深，有《御书》五十三卷，偈颂极多（《懒真子》二）。此后道教弥盛，徽宗时，以僧居之三教像，以释氏居中，老君居左，孔子居右，崇宁五年下敕："以别教像，以正名分。"南渡以后，孝宗自注《圆觉经》，又撰《原道论》，主"以佛修心，以老治身，以儒治世，惟圣人为能同之"。三教平停，不复互相轩轾矣。理宗崇儒，自撰道统赞，表章朱子四书，朱学复兴，元明崇儒，实种因于此。元时，以平等对待各宗教，三教以外，诸教且杂然并陈，兼容并包平行不悖。明太祖出身沙弥，即位亲撰《三教论》又作《拔僧入仕论》，招致儒僧，僧徒可出仕，故后来姚广孝出佐成祖，以成帝业。清雍正十一年二月十五日颁谕：谓"三教虽各具治心治身治世之道，实缺一不可者"。视宋孝宗之说，更为持平。

中国历代对于三教处理政策，各有不同，惟统治者大抵主调和之论，一方面可表示其对各种宗教兼容并蓄，以见其广博精神与宽宏度量，另一方面可消弭人民信仰上之冲突，以避免争端。由于中国民族性喜中庸，道并行而不悖，故容许三教同时并存，幸而回教军事力量，未侵入中原，否则必起极大之变化。

（三）历代三教论名篇记要

自北周以来，阐论三教问题，著为专篇者，代不乏人，兹不论存佚，述之如次：

---

① 参罗香林《唐代三教讲论考》（《唐代文化史》）。

北周　韦敻《三教序》武帝时韦敻辨（三教）优劣。敻以三教虽殊，同归于善……乃著《三教序》而奏之。（《周书·韦敻传》）

卫元嵩《齐三教论》，见《新唐书·艺文志》，元嵩斥佛扬道。

王浮《三教论》，法琳《辩正论》六自注引王浮《三教论》。

唐　孙思邈《会三教论》，见《新唐书·艺文志》。

刘晏《三教不齐论》，敦煌所出斯坦因目五六四五有残文。言佛法与周孔政乖，主张僧人不必跪拜。

白居易《三教论衡》，以儒之四科比释氏之六度。（《长庆集》卷五九〇）

姚䛒《三教优劣不齐论》，列三教不同之项目共十有三。

宋　周朴《三教辨道论》，目见《宋史·艺文志》杂家类。

苏易简《三教圣贤事迹》，奉太宗旨编。

《三教万善同归论》，见《扪虱新语》。

郑思肖《三教记》，记其早岁世儒，中年入仙，晚境游禅。

元　刘谧《三教平心论》，谓儒以正设教，道以尊而佛以大，皆欲人之归于善。有《琳琅秘室丛书》本。

明　太祖《三教论》，见《御制文集》。

林兆恩《圣学统宗三教归儒集》。

李贽《三教归儒说》，见《续焚书》卷二。

袁宏道《三教图引》，《袁中郎十集》，《狂言》卷一。

杜文焕《三教会宗》，见《太霞集选》卷三十七。

以上各篇，或以三教作比较而著其异，或取乎贯通以求其同，兹揭其目并注出处，以备研讨。

在儒家立场，本斥道释为异端，明儒著儒释辨者皆抱此种见解。亦有主调和说者，如王艮在为陆与中作之《三教堂记》中，举出“学老佛者苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道释之儒”。又云：“吾儒之学明，二氏始有所证。”（《王龙溪全集》卷十七）是无异谓三教之理，互相阐发，可以相得益彰。

在道家立场，重内轻外，葛洪至谓“道为儒之本，儒为道之末”（《抱朴子·明本》第十）。又或谓“智者悟之能归内道，救理外儒。缘末入本，引外还内，上学之功，于此乎在”（《道藏》“左”字号《洞真太上太霄琅书》卷九第五）。道徒着重内在修养，故自以为道本，而目儒为末。

在释教立场，所重在内，亦复如此，是皆不免有所轩轾。其主平停之说，

如宋孝宗者，稍前若王通介弟王绩有言：“仲尼曰善人之道不践迹，老子曰夫无为者无不为也。释迦曰三灾弥纶，行业湛然。夫一气常凝，事成吹万，万殊虽异，道通为一。”（《答程道士书》）此唐初学人三教调和之著例。降及清代，雍正颁谕，谓三教各具治心治身治世之道，各有所长，缺一不可。此与宋人万善同归说，固无二致，而三教会通之论，至此亦得一结穴矣。

（四）三教思想之渗入文学与艺术

三教思想，唐宋而后，时时渗入文学作品，试举例如次：

（1）词　宋代道徒喜填词以阐教理。紫阳真人《悟真篇》内有《西江月》十二首、元林辕《谷神篇》之《水调歌头》六首，通儒释之邮。混然子王玠《还真集》内《沁园春论三教一理》，皆其例证。金时全真教徒自祖师王喆以次，填词极多，咏三教者尤夥。

（2）宝卷　如在宁夏与宋元刻西夏文藏经同时发见之《销释真空宝卷》抄本，内一段言“假安明，立三教，几个知因。有释教，并儒教，三教一体”。新加坡真空教经典之《三教宝卷》，内称“三教原是一家人”。此间可见到之宝卷，尚是江西黄畲山道堂刻印者。

三教思想渗入艺术领域，其事更早，举例论之：

（1）绘画　《图画见闻志》有侯翼之《三教圣像》，宋理宗时马远画《释老侮孔子图》，亦是三教合一。

（2）音韵　他如韵书亦借用三教名，清康熙间阿摩利谛著《三教经书文字根本》（内载《大藏字母九音等韵图》。见《等韵源流》引），即其一例，可见三教观念已浸入各种学艺之领域。

（五）三教论衡之列为朝仪及逐渐戏剧化

“三教论衡”为唐代宫廷讨论学术之节目，嗣用以点缀升平，成为习俗。洪迈《容斋随笔》题白居易《三教论衡》文后云：“观其问答旨意，初非幽深微妙不可测，知唐帝岁以此为诞日上仪。”故后来儒家退出，只存二教（《唐摭言》）。此事演为戏剧，李可及竟以滑稽戏演出。谓三教圣人皆是妇人，引《金刚经》“敷坐而坐”，读为“夫”座，《论语》“吾待贾者也”，以贾为“嫁”，解《道德经》“吾所以有大患，为吾有身”为有孕，令人捧腹（高彦休《唐阙史》下《李可及戏三教》条）。宋时杂剧有打三教、领三教等戏，金院本列“三教”一本，明宁献王有《辨三教杂戏》一本，此三教活动表见于戏

剧者，已属揶揄性质，此可说是三教思想史上之一段插曲。

(六) 三教论之贡献及其评价

三教说虽为杂糅不纯之思想，然有数事值得提出讨论者：

(1) 揭出一标准之书作为经典，在儒书举出《中庸》或《大学》，在释典或标出《心经》、《金刚》、《圆觉》等经，在道书则以《道德经》或《阴符经》。

(2) 指出三教优越地方之共同点，归到己身内在之修养，如萧应叟论三教皆由心地发明，儒曰存心，仙曰修心，佛曰顺心，语甚扼要。尤以实践方面，对于心理卫生，提供不少新意见，中国过去学术精要，侧重个人人格之完成（所谓“成德”），三教有其相同之处，实以“内圣”为基础。

对于宗教的看法，中西有许多不同之观点：

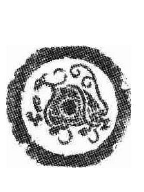
汤恩比（A. J. Toynbee）在其《历史研究》中《心灵的分裂》章说及宗教的糅合，乃是一种“文明成长中的杂乱感”（sense of promiscuity）。因此，有人可认为三教之合一，只是一种初步的混合，不是高度具有创造性之思想。自然，它既缺乏概括原理之抽象性思考，又缺少庄严而凝固之宗教信念，只趋向于道德心灵的陶冶，及辅助政治力量的和谐，此即其成就方面。不过，中国在多元民族多元文化之熏陶、熔铸之下，已逾二千年，此一三教混融之历史经验，足为人类文明成长之一种教训与借镜。其政治成就似乎高于宗教成就，最少在中国未受过狭隘性之宗教斗争之摧残，宗教之对立竟消融于无形之和谐并行不悖之状态之中，民间各自为教，各求其安心立命之地。在整个国家而言，自嫌过于散漫，不能形成一股力量，但在统治层则可毫不费力而得到无形的人心上的安顿，此三教合一所以有裨于政教者在此。但另一方面，三教合一思想至于明清后期，渐成为一般秘密结社与地下活动之信仰依据，及其末流反成为政治之反抗力，近岁中外学人之研究秘密宗教者日众，如李世瑜，J. J. M. de Groot，Marjorie Topley，洼德忠等皆有详细调查与研究，故兹不复赘云。[①]

① 李世瑜在其所著《现在华北秘密宗教》一书中，对黄天道、一贯道、归一道、一心天道、龙华圣教会等有详细记载。J. J. M. de Groot，*Sectarianism and Religious Persecution in China* 书中，所论尤详。2 vol. Amsterdam 1905，洼德忠氏有《关于一贯道》（《东洋文化研究纪要》，1953 年 4 月，东京），Marjorie Topley 氏曾研究《新加坡之斋堂组织及社会作用》（伦敦大学博士论文，1958 年），其另一论文《先天大道》（The Great Way of Former Heaven. *B. S. O. A. S.* ，1963）亦重要参考文献。

1996年圣诞节日，余在厦门大学接受该校颁赠名誉教授典礼。翌日得游莆田县，拜谒林兆恩祠宇，瞻仰祠后晋代古树，轮囷磐礴；其地诞生异人，信非无故而然。顾宪成晚年读其“三教会编”，益摈二氏。三教合一之学，风靡海外，胥出林氏之功。1997年10月，又记。

原载《选堂集林·史林》，香港，中华书局，1982年





道教探原

卷五

饶宗颐二十世纪学术文集·宗教学



目　录



（传老子师）容成遗说钩沉

——先老学初探

汤用彤先生对于道释宗教史之开拓，懋著功绩，沾被来学多矣。本人被邀，主持讲座，殊感荣幸。汤老《读太平经书所见》一文，谈及刑德问题，举《尚书纬·刑德放》及《太平经》所言刑德为例，深有启蒙之功。近时马王堆三号墓出土《刑德》长篇，大放异彩，有助于研究。楚地老子古本陆续出土，过去庄、老先后及老子书之年代诸疑点，均迎刃而解。又马王堆三号墓竹简《十问》黄帝四问中，其一为与容成对答，葛洪《遐览》篇所记之《容成经》一卷，必有出于此者。陆德明谓“老子受学于容成”。关于老子思想之来源，于此可试探一些消息，因以容成遗说为题，作初步探讨，望方家加以指正。

一、容成公事迹与容成氏传说

古代传说，容成不止一人。

远古帝王之容成氏。《庄子·胠箧》：“古帝王十二氏，首为容成氏，次大庭氏”，在伏羲、神农之前。《淮南子·本经》：“昔容成氏之时，道路雁行列处，托婴儿于巢上。”《金楼子·兴王》篇亦以容成氏列首，乃用庄子之说。

黄帝臣之容成。见《吕览·勿躬》、《淮南子·修务》云“容成造历”。《路史》“黄帝”条下称容成造历为盖天，似无明证。《史记·历书》：“皇

（黄）帝考定星、历，建立五行、起消息，正闰余……”

为黄帝师或老子师之容成公。《列仙传》云：

容成公者，自称黄帝师，见于周穆王。能善补导之事，取精于玄牝。其要：谷神不死，守生养气者也。发白更黑，齿落更生。事与老子同。亦云老子师也。

《列子·汤问》谓“黄帝与容成子居空峒之上，同斋三月，心死形废”。王叔岷《列仙传校笺》引《类聚》九七，此处容成子作广成子。因谓容成子盖即广成子。从校勘异文所得结论，极堪注意。

按《穆天子传》云：“天子北征……登群玉之山，容成氏之所守。”（《路史》引作庸成）知群玉之山即指崆峒。《庄子·在宥》记黄帝与广成子在崆峒之对话，文字甚长，由于广成子与容成子之互为异文，则《在宥》此段文字，可视为容成之遗说，大有研究价值。《御览》六一八学部叙图书引《穆天子传》云：“癸巳至于群玉之山，容成氏之所守。山阿平无隘，四彻中绝，先王谓之策府。”是山为先王策府所在，则容成氏亦掌守藏室者，《列仙传》谓容成见于周穆王，与穆传所言相合。由是观之，传容成公为老子师一说，亦非完全无稽。

二、《十问》所见之容成与黄帝问答

《抱朴子·遐览》有《容成经》一卷。《汉书·艺文志》“阴阳家”有《容成子》十四篇，房中家有《容成阴道》二十六卷。俞樾云：“此即老子之师也。”（《庄子人名考》）马王堆汉帛书《十问》有黄帝问于容成（46、147页），可能即《容成经》中之一章。原文参见附图。

《十问》此文，多可与老子互证，试举数事论之：

（一）云“天地之至精，生于无征，长于无刑（形），成于无體（体）”，即老子“视之而不见、听之而弗闻、捪之而弗得”三者，是谓无状之状无物之象，是谓惚恍。亦即《在宥》篇广成子云“至道之精，窈窈莫莫，至道之极，昏昏默默。无视无听”。

（二）云“故善治气槫精者，以无徵为积”，即老子之“槫气至柔”，马王堆本与此同作槫，今本作专气。

（三）云“乃棎（深）息以为寿”、“息必探而久”。又云“探余（徐）去。

六府皆发，以长为极”。“莫（暮）息之志，深息长徐，使耳勿闻。”探当作棎，棎字借为深。《庄子·大宗师》：“古之真人，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵。众人之息以喉。”《经典释文》引王穆夜（叔之）云：“起息于踵，遍体而深。”深息必起于踵（参见拙作《剑珌行气铭与汉简引书》，《中华文史论丛》五一）。与众人之息以喉，大不相同。

《十问》中之容成，言及“春辟浊阳，冬辟凌阴，必去四咎，乃棎息以为寿”。此四咎亦见于《陵阳子明经》。《楚辞·远游》云：“飡六气而饮沆瀣，漱正阳而含朝霞。”王逸注引陵阳说云：“夏食正阳，正阳者南方日中气也。”《广雅·释天》亦以南方为正阳，西方为沦阴。此容成残缺不全之文，只言去四时之四咎。仅从反面立论。

	反面	正面
春东	去浊阳	和以铫（昏）光，朝霞
夏南	游阳（汤）风	行（沆）暨（瀣）、正阳（《广雅》）
秋西	避霜潸（雾）	和以输阳？沦阴（《广雅》）
冬北	避凌阴 （《风俗通》积水曰凌）	和以端阳（正阳） 铫光 输阳、输阴（?）

这是古代气象学的一套阴阳理论，还须好好研究。从《十问》残篇，知容成氏亦加以吸收。《广雅·释天》赤霄、蒙澒、朝霞、正阳、沦阴、沆瀣、列缺、倒景八者，名为“常气”，庄子谓之六气。《陵阳子明经》云：“秋食沦阴。”沦阴者，日没以后赤黄气也。王念孙《广雅疏证》云：“沦、曹宪音伦。各本沦字误作渝，音内伦字误作喻，又误入正文，今订正。”马王堆写本均作“输”，当以《广雅》正之，宜用王氏说。

三、“除日无岁”与建除家言

《庄子·则阳》云：

> 容成氏曰：除日无岁，无内无外。

此二句当出于《容成经》。解者不一其说。因过于简略，摸不着头脑。马王堆《五十二病方》一〇九、一一〇：

以朔日，葵茎靡（磨）又（疣）二七。言曰：今日朔，靡又以葵戟。以杀（搬）本若道旁蒚（萴）根二十，投泽若渊下。除日已望。

此则出现“除日”一名，解者谓“古代有所谓建除日，如正月斗建寅，则寅为建，卯为除”。本句可能是说如朔日恰巧是除日，则改在巳望（即十五日）后举行（《五十二病方》，58页）。马继兴说亦相同。观病方此条前后祝尤之事，屡屡谈及月晦日，则此“除日”如作为与“建”对立的除日解释，是可能的。容成子属阴阳家，而建除家言见于云梦《日书》及楚简《九店日书》相当复杂，其中建除日名，有如下表。

建除家日名异文表

江陵九店		云梦睡虎地		乙	乙说明
A	B	甲	甲说明	忞	结
蔄	结	濡结		蠃	蠃阳
敚	易	蠃阳		建	建交
建	交	建交		窞	窞罗
韍	⧄	陷害		乍	作阴
敁	含	彼阴			
坪	达	平达		平	平达
宁	外易	宁外阳		成	成外易
工	外害	空外害		空	空外害
坐	含	坐外阴		鋫	鋫外阴
盍	绝	盖		盍	盍绝纪
土成	光大火	成夬		成	成决光
复	禾	甬秀		复	复秀

古建除家言仅《日者列传》提及。自秦天水放马滩简面后世，知秦人已有定制，与《淮南子·天文训》全符，仅一“盈”字，《淮南子》避惠帝讳作满，其余日名及顺序悉相同，即如下列：

建、除、盈、平、定、执、破（彼）、危、成、收、开、闭。

此为夏正建寅，故《淮南子·天文训》云：“寅为建，卯为除，辰为满，巳为

平；主生；午为定，未为执，主陷；申为破，主衡；酉为危，主杓；戌为成，主少德；亥为收，主大德；子为开，主太岁；丑为闭，主太阴。”

太阴是太岁之逆行。马王堆“刑德”云：“太阴□□（迎者大）将死。阴四合，胜刑、德。”（三一行）《淮南子》对太阴极重视，以开、闭之子、丑分主太岁与太阴。上引文字即见于《论太阴》一节，云：“太阴元始建于甲寅，一终而建甲戌，二终而建甲午，三终复得甲寅之元。岁徙一辰。”依《淮南子》之说，建除日之排定，其日辰所主牵涉到下列四项：

（1）太阴（丑） 闭	太岁（子） 开		
（2）天宫星座	（申）衡 破	（酉）杓 危	昏建者杓 夜半建者衡
（3）德	（戌）少德 成	（亥）大德 收	
（4）生	（寅、卯、辰、巳） 建、除、满、平		
（5）陷	（午、未） 定 执		

《淮南子》乃汉初人之说，取以解释九店、云梦之建除不能尽合。秦人建亥为岁首，其前各国历法建子、丑、寅，又各有不同。其建除日辰所主当亦有异，尚待梳理。如为建子，则以建值子，则以建（子）、破（午）、平（卯）、收（酉）为四正，建亥则以建（亥）、巳（破）、寅（平）、收（申）为四正，《黄帝书》云：“黄帝之元，执辰、破巳。”是已。

容成子为阴阳家。阴阳学之演进，踏入战国，有极大之发展。有天文上之阴阳、兵家之阴阳、医家之阴阳，以及易学之阴阳，建除家之阴阳亦其中之一种。建除家言，目的在于月与日辰之阴阳交错关系，觅出一定规律，为日辰所值避凶趋吉的根据。我从上举楚、秦简册上建除家之建除日命名，用阴阳字眼加以归纳，计有下列诸名：

阳	正阳	亦称羸阳
	危阳	外易

阴	破阴	亦作乍阴
	外阴	

阴阳分内、外与正、危，此为建除家之阴阳说。

《汉书·艺文志》有《转位十二神》二十五卷，姚振宗《条理》云："《协纪辨方书·义例篇》有建除十二神，《考原》曰十二神者，除、危、定、执、成、开为吉，建、破、平、收、满、闭为凶。"姚氏以建除为十二神。其名号之繁杂，见于楚简，不易理董。

"除日无岁，无内无外"者，以建除家之说论之。"除"有"除旧布新"之意，后出的综合性术数书如《协纪辨方书》云：

> 除者，除旧布新之相气也。

取相气说除，与相气相反是死气。容成之意，可能谓相气除旧布新之除日，不必用太岁及逆行之太阴来论开闭之义。无内无外，则谓不必论阴阳之内阴内阳与外阴外阳。由于庄子引容成此数句过于简略，其真义不易确指。过去学人如归有光、杨文会都以"除日无岁"二句是破时量，方量，时、空双遣，而未涉及建除家的"除日"。我不过提供一新看法，仍有待于论定。

如果进一步追问庄子何以要引用容成这几句话，它与庄子思想有什么关系？我的回答是这样的：庄子列举古代帝王，在伏羲、神农以前为容成氏、大庭氏，大庭氏名字亦出现于马王堆《黄帝书》、十六经的《顺道》：

> 大茬氏之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志四时而天开以时，地成以财。

大茬即大庭氏，他是不辨阴阳、不数日月，自然取得顺道。故曰顺之至也。这即老子所谓"玄德深矣，远矣，然后乃至大顺"。

亦即《庄子·齐物论》中灭去对待所得的忘年境界。所谓"旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑涽，以隶相尊。众人役役，圣人愚芚。参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴"。

这一段有韵之文，应是"无岁"意境再好没有的描写。把万岁参合之为浑然一体，破去时间微细的分割，此"纯"字亦即《天下》篇云："不幸不见

天地之纯。”“纯”是庄子所追求的理想。

“无岁”的同义词，在《庄子》中又有下列各词：

穷年 《齐物论》：若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。《寓言》：卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。

忘年 《齐物论》：“忘年、忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”按《广雅·释诂》：“竟，穷也。”

尽年 《养生主》：可以养生，可以尽年。尽即《齐物论》之“万物尽然”之“尽”。

兹试举出，以供参考。

老子思想间取之容成，容成氏与大庭氏相衔接，为原始之混沌社会，无对立之名号、是非，所谓“有物混成，先天地生”之时代。老、庄皆追求此一境界。故大庭氏时代之社会，亦老子所向往者。

我们再看《顺道》篇云：“力黑曰大莛之有天下也，安徐正静、柔节先定。晁湿共（恭）佥（俭），卑约主柔，常后而不先。體（体）正信以仁，兹（慈）惠以爱人。”所有正静、主柔、处卑，后而不先，皆合老子守静笃、以天下之至柔之旨。老子所持三宝：一曰慈，即大庭氏之兹惠；二曰俭，即此之恭佥；三曰不敢为天下先，即此之常后而不先。由是观之，老子思想不仅有取于容成，且有取于大庭也。

四、容成子与广成子

《庄子·在宥》记广成子南首而卧，黄帝再拜稽首而问曰：

闻吾子达于至道，敢问治身奈何而可以长久？广成子蹶然而起曰：“善哉问乎！来，吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也，为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮。我其一以处其和，故我修耳千二百岁矣。吾形未尝衰。”黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣。”

此段文字，前有“闲居三月”句，《列子·汤问》作斋居三月，不称广成子而作容成子。《艺文类聚》九七引《列子》，容成子则作广成子。王叔岷因谓“容成公亦称容成子，盖即广成子”。故此段直可视为容成子之遗说。

此段多韵语，持与《道德经》相较，多雷同之处。此云：“可以长久”，老子云：“长生久视之道。”此云：“抱神以静，形将自正。”老子云：“不辱以静，天地将自正。”此云：“必静必清。”老子云：“浊而静之，徐清。”（马王堆本）此云：“我将守一以处其和。”老子云：“是以圣人执一以为天下牧。”又云：“昔得一者，天得一以清，地得一以宁……”又云：“冲气以为和。”此云“多知为败”，即老子主啬，及多藏必厚亡之义，至阴至阳即老子之万物负阴而抱阳。《在宥》又引广成子云：“今夫百昌皆生于土，而反于土。”百昌，司马彪云：“犹百物也。”此即老子“夫物秐秐（芸芸），各复归其根”。倘《庄子·在宥》之广成子即是容成公，则老子之说，部分取自容成。无怪《经典释文》引或云：“广成子即老子也。”

五、容成阴道与容成伪技

《老子想尔注》：“今世间伪技诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施。思还精补脑，心神不一，失其所守。”所言之容成，殆指《后汉书·方术传》冷寿光（行容成公御妇人法）、甘始辈（《方术传》甘始、东郭延年、封君达，三人皆方士，能行容成御妇人术），故云伪技。今证马王堆《十问》，此类御女术由来甚远，《汉志》房中八家，《容成阴道》有二十六卷之多。《列仙传》言：“容成公能善补导之事，取精于玄牝，其要谷神不死，守生养气者也。”“谷神不死”数句，见《列子·天瑞》引出《黄帝书》，张湛注云：“古有此书，今已不存。”马王堆所出《黄帝四经》，亦无之。惟此数句必与守生养气有关。《广弘明集》释道安《二教论·服法非老》第九引李膺《蜀记》书张陵事甚多，所开列三张鬼法“或含（合）气释罪”条记其造《黄书》，即《道藏》正一部的《上清黄书道度仪》与《洞真黄书》，张氏《黄书》面目大致可见。陵既主张行合气之术，而又反对东汉末的容成阴道，此一矛盾，已详刘昭瑞文中详细解说（《道家文化研究》第七辑）。

《十问》中容成答黄帝问，末云：“治气有经，务在积精，精盈必写（泻），精出必补。”仍是接阴之道。可能是《容成阴道》中之片段。

其实老子书已有不少句，涉及阴道之事。如云“含德之厚，比于赤子”，

“骨弱筋柔而握固，未知牝牡之会而朘怒，精之至也；终日号而不嗄，和之至也”（马王堆乙本）。河上公本作峻，索统本作峻同，《说文》：“朘，赤子阴也，字又作屡。”《十问》中王子巧父问彭祖。彭祖曰：“人气莫如竣（朘）精。竣气宛闭，百脉生疾。……饮食完竣，如养赤子，赤子骄悍数起，慎勿出入……”老子此语，正宜以彭祖之言释之。古代重视房中术，不止容成阴道一家，彭祖此章，末记巫成柖阴阳不死，老子之“谷神不死，是谓玄牝”。亦有关阴道之言。巫成柖即务成昭。《汉志》有《务成子·阴道》三十六卷，《抱朴子·金丹》篇亦引务成子丹法，诸书惜均亡佚，马王堆存其片段，以材料论，真残膏剩馥也。

六、小结

老子书原由若干记录前代“重言”简策缀合成编，初未必有先后伦次，今本《道经》、《德经》之安排，其条理层次，尚极难言，马王堆甲乙本的发现，虽有《道经》、《德经》题名先后的争议，然八十一章，原不分章，每章之文字与后代各本大致相符，只是文字抄写借字特别多，此为先秦写本的通例。如果不从书本形式去作表面比较，而从思想脉络来上下探索，对道家思想来历的了解，似乎更有意义，本文所以标出“先老学”一名词作为研究的指标，容成学说是其中重要的例子。

出土文献目前已相当丰富，彼此之间，相互关系，大可触类旁通，寻究它的脉络。容成遗说虽只有《十问》一段文字，由此却可以明了“天地至精生于无”及“治气槫精”之说，与楚地之“六气说”及“阴道”之关联，战国以来已有《容成阴道》一书之流行。有的见于老子书中之重言。庄子书保存的容成遗文，与出土之日书互证，亦可取得新的理解。“先老学”的研究正在开始阶段，有待我们之努力。不揣固陋，略陈所见，仍望方闻，理而董之。

原载《北京大学学报》，1998（3）

马王堆医书所见《陵阳子明经》佚说

——广雅补证之一

马王堆三号汉墓所出古医书第一部分，唐兰定为《却谷食气》篇（《文物》，1975（6））。其文有云：

……春食一去浊阳，和以□光、朝暇（霞），〔昏清〕可。夏食一去阳风，和以朝暇（霞）、行暨，昏〔清可。秋食一去〕□□、霜雾，和以输阳铫，昏清可。冬食一去凌阴，〔和以沆瀣、〕□阳铫光，输阳输阴，〔昏清可。〕□□□〔凌阴者〕□四塞，清风折首者也。·霜雾者▨。浊阳者黑四塞，天之乱气也，及日出而雾也。〔阳风者〕□风也，热而中人者也，日□□者入骨□□□□〔四〕，者不可食也。朝暇（霞）者▨者日出二千，春为浊▨云如盖，蔽□□□□者□□□者苑▨夏昏清风也。·凡食▨气者食员，员者无也。卜▨者北乡淹多食。·则和以□阳□气暇（霞）▨多阴日夜分▨〔清〕附，清附即多朝暇（霞）。朝□失气为日□，日□即多铫光。昏失气为黑附，黑附即多输〔阳〕。▨得食毋食。

又：

食气为禁：春辟浊阳，夏〔辟〕阳风，秋辟霜詹，冬辟凌阴，必去四咎，乃棎（深）息以为寿。……（未刊帛书）

此篇为古代六气学说之残膏剩馥。《庄子·逍遥游》言“乘天地之正，而御六气之变”，《楚辞·远游》亦云：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。”六气之义，王逸《楚辞章句》云：“餐吞日精，食元符也。”《管锥编》（624页）以此为燕齐方士语。然王氏又引《陵阳子明经》云：

> 春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黄气也。秋食沦阴。沦阴者，日没以后赤黄气也。冬饮沆瀣。沆瀣者，北方夜半气也。夏食正阳。正阳者，南方日中气也。并天地玄、黄之气，是为六气也。

亦见《太平御览》十五天部引。沦阴作沦汉。

《庄子》李颐注引陵阳子说同（见《经典释文》卷二十六）。李颐，颖川襄城人。晋丞相参军，自号玄道子。马王堆残籍所保存六气说，当出《陵阳子明经》。《广雅·释天》常气类亦有此材料。兹比较三书异同如次：

	东	西	北	南	上	下
马王堆医书	春食	秋食	冬食	夏食	天	地
	一去浊阳	（缺）	一去凌阴	一去阳风		
	朝暇	输阳铣沆	瀣	（缺）		
陵阳子明经	朝霞	沦阴（《御览》作沦汉）	沆瀣	正阳	玄	黄
	日出	日没	北方	南方		
	赤黄气	赤黄气	夜半气	日中气		
广雅	朝霞	沦阴	沆瀣	正阳	列缺	倒景

马王堆医书谓：“凌阳者□□四塞，清风折首者也。”“浊阳者黑四塞，天之乱气也。”是浊阳为天之乱气。又云：“朝□失气为日□，日□即多铣光。昏失气为黑附，黑附即多输〔阳〕。”证以文中有“输阳输阴”句，《陵阳子》作沦阴，与《广雅》同。以是例之，则轮阳即沦阳；阳沦则阴昏，故为黑附。司马相如《大人赋》云：“反太一而从陵阳。”又：“呼吸沆瀣兮餐朝霞。”张揖注云：“陵阳，仙人陵阳子明也。”又“贯列缺之倒影兮”句，张注亦引《陵阳子明经》：“列缺，气去地二千四百里；倒景，气去地四千里，其景皆倒在下。”此为《陵阳子明经》之佚文。

《楚辞·九章·哀郢》：“当陵阳之焉至兮，淼南渡之焉如。”洪兴祖补注云：“前汉丹阳郡有陵阳，仙人陵阳子明所居也。”按《前志》丹阳郡县十七，

陵阳其一也。《续汉郡国志》刘昭注："陵阳，陵阳子明得仙于此县山，故以为名。"陵阳仙人之传说已见于屈原赋。又《列仙传》云："（陵阳）子明于沛铚县旋溪，钓得白龙，放之。后白龙来迎子明去，止陵阳山上百余年，遂得仙也。"而《抱朴子》《黄白》篇、《仙药》篇谓："方书所名药物……如河上姹女，非妇人也；陵阳子明，非男子也。"此为陵阳子明之记载。

各书征引《陵阳子明经》者，有《文选·甘泉赋》"历倒景"下张揖注引《陵阳子明经》曰："倒景，气去地四千里，其景皆倒在下。"《思玄赋》"餐沆瀣"下注引《陵阳子明经》："夏餐沆瀣，北方夜半气。"《江赋》"吸翠霞"下注引《陵阳子明经》曰："春食朝霞，霞者，日始出之赤气。"《琴赋》"餐沆瀣"下注引《陵阳子明经》曰："夏食沆瀣。沆瀣，北方夜半气。"《七命》李善注屡引之。（"承倒景"下引《陵阳子明经》说同前。）《隋书·经籍志》道家类有《陵阳说黄金秘法》一卷；《唐书·经籍志》有《陵阳子秘诀》一卷，阳月公撰（《唐书·艺文志》同）。敦煌卷 Stein 6030 残页引陵阳一条，上绘七足迹，即所谓禹步，以线连之，题言七步。嵇康《琴赋》："绍陵阳，度巴人。"李善注引宋玉对问曰："既而曰陵阳、白雪，国中唱而和者弥寡。"则陵阳又为楚曲名，必与陵阳仙人有关。然《文选》录宋玉对问则作阳春白雪。

吴荣光《筠清馆金文》卷五著录汉陵阳鬲，其铭云："陵阳子明受王孙佥乍鬲用沸。"龚自珍与何子贞书云："附呈一条，乞入之筠清馆陵阳子明鬲跋尾中。"何子贞复笺按语云："《陵阳子明经》当是道书。国初如钱牧斋（注杜）、顾小阮（注温飞卿诗）皆见之引之，而今无刻本。"（王佩诤校本《龚氏全集》第五辑）陵阳子明鬲一器，真伪不得知，而《陵阳子明经》出于《楚辞》王逸注所引，其书久已无存，何绍基且不知其来历。今马王堆医书正可窥陵阳遗说，龚氏好古敏求，使其及见之，其快慰当何如耶！

原载《文史》第二十辑，中华书局

道教与楚俗关系新证*
——楚文化的新认识

一、总论

读过《楚辞》的人，自来即有“奇文崛起”、“楚人多才”的赞叹。在前些时候，疑古风气笼罩之下，还有一些史学家抱着怀疑的态度，说道湘江流域是蛮陬遐壤荒江寂寞之滨，何来此斐亹动宕之文辞？自王国维以来，把古史地域，尽量加以缩小，他考证商人活动不出大河附近，这种狭隘观点影响所及，遂有以上不必要的推想。他们把历史估计得太低了！目前由于地下新材料的层出不穷，在在证明纸上记载的可靠性。新的看法，不但不是缩小，而反是扩大。清初顾栋高在《春秋大事表》所揭示“春秋时楚地不到湖南论”，他的推测，已完全给人予以否定。殷商遗物在湖、湘境内，都有重要发现。从考古实物可以证明，像湖北黄陂盘龙城的商代中期宫殿遗址，即其一例。高至喜因之有《楚文化不过长江辨》之作（《求索》，1981（2））。

楚文化一名词，所以能够成立，因为楚可说是南方文化的综合体。它吞并许多小国，“汉阳诸姬，楚实尽之”。吸收北方中原华夏文化，和南方若干地区土著民族独特的崇祀鬼神的巫文化融合、升华，构成楚文化的特色。保

* 本篇为1983年12月应香港大学冯平山图书馆金禧纪念学术讲座的讲稿，兹重作增订，添入“四面先君”一新材料。

存在荆楚地区的丰富神话，处处可看到楚人想象力、创造力的卓越与雄伟，在楚辞文学里更有充分的表现。

从楚地出土新资料，更可体会到春秋战国时期列国文化制度的分歧及其多型性，真是多彩多姿。从音律、星占、历法各方面均可见之。由曾侯乙墓钟磬铭，知悉楚国音乐上使用的律名，以吕钟为黄钟。六律之中有四个称曰某钟，而且特别指明其浊音；它不沿用周律，自成一体系。该器铭还记着周、曾、齐、晋各地不同的律名。马王堆出土的《天文气象杂占》，以楚云列首，而兼述十几个国家云气不同的名目。历法方面，在云梦出土的秦简《日书》，记着秦楚月名对照表。楚国本身自有一套月名，和缯书上所见沿用《尔雅》十二月名又复不同。《史记·太史公自序》称："齐、楚、秦、赵，为日者，各有俗所用。"许慎《说文·叙》言："言语异声，文字异形。"其实应该再说音乐异律，星辰异占等等，这些已得到考古遗物的证实。

马王堆出土有许多新事物，如《周易》写本后面多出"昭力"一章，帛书《老子》卷前古佚书的"经法"、"十大经"等，天文有任氏、北宫等，皆前此记载所未知。有些资料尚未公布，有的已经有人整理出来，今不赘述。

楚文化既为一综合体，如果仔细分析，可从物质及精神两方面加以观察：物质工业，在楚国最发达而值得称道的，要算冶炼钢铁和丝织技术的进步。1964 年统计单就长沙的 186 座战国墓中出铁器约 30 种 241 件，其中含钢质的铁剑有 31 把，最长的达 106 公分。无怪秦昭王称赞道："楚之铁剑利。"马王堆出土的各种纹样和不同质地的丝绸，绚烂夺目，配合在遣册上记录的丝织品的名目，令人惊叹。湖北江陵马山近年出土的虎纹罗纱单衣、立凤文绣绢锦衣，精巧绝伦，出口种类繁多，故有"丝绸宝库之目"（图见《江汉考古》，1982（1））。楚国铸铜工业，其造型有气魄极为雄伟的，宁乡岳阳出土的大铙，最重的有 154 公斤，为北方所未见。他如铜镜（长沙楚墓的出土铜镜达 470 个。据称有四分之一的楚墓出土有铜镜）、料珠（长沙出土最特出的是蝴蝶眼式），都是特出的产品。凡此种种，在《湖南省博物馆》一书中，已有代表性的图片和说明。该馆各负责人，都有专门的报告，今不缕述。

现在欲讨论的，侧重于精神活动方面。楚人的高度成就，最显著的是表现在文学和艺术上的宏业。《楚辞》所以成为千古瑰奇伟丽的文章，是由于有它的特殊的神话背景与宗教信仰。在楚墓所出器物上纹样及图绘，亦同样表现这种壮观。陈家大山帛画绘着龙凤及巫女（龙实有二足，不是一足之夔）。有人说象征引魂升天。马王堆所出盖在棺上的铭旌，上面示天界，中为人间，

下面为地界，侧绘飞龙。与楚人“世叙天地”的观念正相符合。1973年长沙子弹库出仙人佩剑戴切云冠骑龙之图，和《楚辞》“驾飞龙”的文句可以印证，表现升仙的意识。随县曾侯乙墓漆棺上的图案，绘有执戈逐疫的方相氏、引魂上天的羽人、人面鸟身珥蛇的禺强、带角的土伯、啄蛇的秃鹫（见《古今注》）诸神怪；且有建鼓舞蹈、十日并出等图纹。江陵望山出土的彩绘木雕漆座亦有鸟啄蛇状，都可和《楚辞》的神话比证。近年长沙五里牌战国墓出土十弦木琴，琴身有极绚美复杂的图绘，前侧绘十二只振翅的凤鸟（象征十二律），背面绘有人珥双蛇，说者谓是夏后启上天奏广乐的形状（《大荒西经》）。前人谓，《楚辞》“托云、龙、说迂怪”，认为“夸诞”（《文心雕龙·辨骚》），现在都可从楚墓的图绘事例，得到了证明。充分表现楚人的想象力与艺术成就。

以上说明楚人的思想为谲怪瑰诡的神仙鬼怪所弥漫，所有作品充满着不可思议的魅力。西方学人喜欢采用 Chamanisme（萨满教）的原理，去了解楚辞。虽然，它和巫术结上不可避免的宿缘，但从深一步看，楚人本身有他的宗教意识，和巫医关系非常密切。从马王堆出土各种文书看来，既有甲乙本的《老子》和其他战国末期关于黄老学的《十大经》一类的佚书，自然，这分明是道家的著作，但其他的简册，像《日书》、《刑德》、《导引图》、《却谷食气（经）》、《养生方》、《五十二病方》等等，事实上几乎包括《汉书·艺文志》中的数术、方技略，这些写本相当后来《道藏》内涵中最重要的部分。

楚人信巫鬼，崇奉“黄神”，使用禹步祝咒之术用以治病。宁乡出土人面方鼎应该是象征黄帝四面，如果这说可信的话，楚国黄（老）之学根深蒂固，可以追溯到殷商时代。结合新旧材料尤其在帛书《五十二病方》中的记载，说明东汉三张之设鬼道，为人治病请祷等等活动，实际上秦汉之际，在楚国地区已是司空见惯。北周甄鸾斥责三张之术“造黄神”杀鬼之法，这在《五十二病方》中已证明所谓“黄神”不是他们所杜撰，而有悠远的来历，实在出于楚国的巫医。许多名目可以看出当时民间流行的医术，正和鬼道有许多雷同之处，加以马王堆出土各种房中术养生方等等方技之流行，正是后来道教徒的课题。这时虽无道教之名，而有道教之实，民间道教方技有关书本的被人普遍采用，甚至入墓作为殉葬品，可以看出秦汉之际，黄老学在理论与方技是双轨并道。理论即思想史上所谓“道家”，方技即宗教史上所谓“道教”，原来是互相配合而逐渐发展的。道教的成立，一般都认为起于三张，但目前新资料告诉我们，《五十二病方》应该是鬼道的前驱。楚文化内涵的

"巫"，以前是非常笼统含糊，现在通过各种新出地下资料知道和医术早已结在一起。关于楚国的巫医，已可掌握到具体的资料，使我们对于楚文化内涵有进一步的认识。道教的萌芽，可以提前，道教的形成，与楚国巫医存在着非常密切的关系。我在下面将举出许多事实。这点新的看法，是否有当，还望各位专家多多指教。

二、分论

（一）四面先君与黄宗四面、黄神考

《文物》1984 年第 5 期，洛阳古代艺术馆发表《洛阳魏唐造像碑摭说》，其小结中有一段关系宗教史非常重要的文字云：

> 今陕西耀县石刻中有"开皇二年四月佛道民范匡谨敬造石老君一区"、"开皇六年正月卅日造，道民袁神荫敬造天尊像一区"、"开皇八年……大都化主、开府仪同三司、封丘县开国子夏侯董□"、"开皇八年道民徐景晖为母造四面像一区"、"开皇十九年二月八日，道民刘子达为亡弟子岳敬造四面先君一区"。其中"佛道民"、"道民"、"大都化主"和"天尊像"、"石老君"、"四面先君"与北齐造像碑"道民大都宫主"都是道家的称呼。说明北齐至隋，从洛阳到耀县等地，随着佛道合流，造像风格也混合在一起，不像北魏那样易于区分了。……（53 页）

这里道民称为"佛道民"，说明道教与佛氏的合流。最堪注意的是"四面像"和"四面先君"一称谓。"先君"，我怀疑是"老君"的简写。北朝人习惯把"老"字写作兂。《颜氏家训·杂艺》篇说"先人为老"，《张猛龙碑》张老作张兂。北齐姜纂造像记老君作兂君（李详说）。兂字再简化去人旁即成先字，这亦有可能的。无论如何，四面先君即是"四面老君"，和"石老君"同指道教的教宗——大都化主……老君何以四面？这是出于黄帝四面的传说。黄帝在马王堆帛书中称为黄宗。后来复称为黄神，道教徒即使用黄神的印来赶鬼。分述如次：

黄宗四面　古书有黄帝四面之传说。尸子：子贡曰："古者黄帝四面，信乎？"

马王堆帛书《十大经》云：

昔者黄宗质始好信，作自为象（像），方四面，传一心，四达自中，前参（三）后参，左参右参。践立（位）履参，是以能为天下宗。（《立命篇》）

此文即黄帝自为四面像之明证，而称黄帝曰黄宗，当出于楚人所传之黄老学说。

湖南宁乡黄材地方出土的殷器人面方鼎，四周作四个人面像，状貌慈和。我认为此器即象征黄宗四面。殷卜辞有黄尹，又有黄宗，卜辞黄亍凡两见：

王固曰……其衎于黄亍（续五，九，二）

（王）曰固其……黄亍（京六三九）

黄尹或指黄宗之佐，故为祭祀之对象。《封禅书》载黄帝作宝鼎三，象天、地、人，又称：黄帝铸鼎于荆山之下，荆山为楚人发祥地，黄帝制鼎于楚域，古有此传说。此器镌“大禾”二文于器内近口处，表示大受年，大有年之吉祥语，当为后来“大和”一语所自出。《易》乾卦云：“保合太和，乃利贞。”马承源从右向左读为“禾大”，把禾字说为方国名，亦是一说。彝铭和卜辞一样，往往左、右读都可以（详附注）。《栾书缶》即从左至右读，与此读为大禾同例。禾借用作和，见金村出土之璜云“上弁（变）下动，相畬禾同”。禾同犹言和同（裘锡圭《随笔》，86、87 页）。钟铭屡称“禾钟”，如《郳公钘钟》、《卯田镈》（《集成》一、一五）；皆借禾为和、为龢，其例甚多，故大禾，应读为大和、大龢。宁乡月山铺出四羊方尊高达 58.5 公分，羊代表吉祥，与此人面鼎皆为巨器，殷文化已远被湘水南域，且有黄宗四面之信仰，故铸鼎以象之。若然，楚地黄老学中之黄帝传说，渊源殊远，有鼎为证，知殷代楚俗已如此。黄宗后来称为黄神，说见下。

黄神　唐时永州有黄神祠。柳宗元《游黄溪记》云：“由东屯南行六百步，至黄神祠。”“始黄神为人时，居其地。传者曰：黄神王姓。”“始莽尝曰：余黄虞之后也；故号其女曰黄皇室主。”此说见《汉书·王莽传》，引莽所著《自本》，称为黄帝之后。《新嘉量》云“黄帝初祖”是也。韩国乐浪尝出土莽时封泥“天帝黄神”玺印。班固《幽通赋》云：“黄神邈而靡质兮，仪遣谶以臆对。”李善注谓“黄，黄帝也”。然黄神一名非始于王莽。《淮南子·览冥

训》："西老折胜，黄神啸吟。"上文言及黄帝，高诱注谓黄神即是黄帝。马王堆所出《养生方》第二简云：

黄神问于左神曰：阴阳九徼（窍）十二节俱产而独先死，何也？（下略）

又马王堆出《五十二病方》云：

热者，古曰：肸诎肸诎，从灶出。毋延。黄神且与言，即三唾之。其祝曰：浸熘浸熘虫，黄神在灶中。□□远，黄神兴□。

《五十二病方》为楚人所作，其祝辞已屡次提及黄神，谓黄神在灶之中。古者祀后土于中霤。《释名·释宫室》："中央曰中霤。"《礼记·月令》郑注："中霤，犹中室也，土主中央，而神在室。"灶居室之中，黄神为后土，故自灶出。（此与《周礼》以灶祠祝融说异。）班固言黄神，遗谶应对。汉代纬书有《孝经中黄谶》，可证。汉末有标榜所谓"中黄大乙"者，见黄巾与曹操书。《道藏》有《中黄八柱经》（属太平部），"八柱"一名，出《楚辞·天问》。道教徒用黄神制鬼物。《抱朴子·登涉》篇："古之人入山者，皆佩'黄神越章'之印。"此类之印章，传世甚多。宝鸡出土东汉陶瓿朱书"黄神北斗"（《文物》，1985（3））。又镇墓之言："黄神生五岳，主死人录。""黄神越章"一印的意义，近时吴荣曾著《镇墓文所见到的东汉道、巫关系》一文（《文物》，1981（3））中有详细考证，惜未能引证马王堆资料。甄鸾《笑道论》及释玄光《辨惑论》都说："三张之术畏鬼科；又造黄神越章杀鬼。"其实黄神的来历甚远，非出于三张之杜撰，原亦是楚南巫医赶鬼治病所请之神，后来道教徒踵用之。

禹步　禹步见《抱朴子·仙药》篇。其步骤是先举左足，三步九迹。《五十二病方》中言禹步使用于治病不止一见，列举如下：

蚖北乡（向）人，禹步三。问其名，即曰某某年□，□饮半音（杯）。曰□□□已，徐去徐已。……

尤（疣）……以晦往之凷（块）所，禹步三。道南方始，取凷言曰：今日月晦，靡（磨）尤北。……

颓　操柏杵，禹步三。曰……

瘃　以月十六日始毁，禹步三，曰：月与日相当，日与月相当，各三……

痈　取……羽……二□二，禹步三，□□一音（杯）。

魃　禹步三。取桃东枳……

所有治病行巫术，必用禹步。秦汉之际，楚俗已如此。故扬雄《法言》云："巫步多禹。"云梦秦简《日书》中亦载禹符、禹步。禹步三，成为定例。后来道教徒袭用之。踵事增华，据说有九十余条，举足不同，而咒颂亦异（见《道藏·洞神八帝元变经·禹步致灵第四》）。

符箓　云梦《日书》言及禹符左行。马王堆三号墓出土有社神图、符箓等文书，尚未正式公布，但说明道教之使用符箓，可在楚俗中寻出来源。

刑德　《太平经》卷四十一言刑德甚详。《淮南子·兵略训》、《汉书·艺文志》有关刑德之记载，可窥一斑。马王堆汉墓出土《刑德书》三卷最为具体。内有关刑德九宫图等，其说为道教徒所吸收。

由于先秦已有黄宗四面的传说，老出于黄。老子《道经》中"谷神不死"数句，即出自《黄帝书》，见于《列子·天瑞》篇引用之。《汉书·艺文志》有《黄帝四经》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》等书。班氏自注有一则云："起六国时，与老相似也。"帛书《十大经》自是《黄帝书》之一种。可见黄宗四面像在六国时已甚流行。老学本于黄帝，汉世称黄、老。是老君四面很明显是出自黄宗四面。如果宁乡的四面方鼎，即是黄宗四面，追溯其源，实起于殷代。由此观之，四面像原来是出自道教老祖宗的黄老。

佛家造像亦有四面像。以前曾有人问我四面佛的来历出自何处，我不能回答。现在看到六朝时西北地区佛、道交流的情形，道民亦可以称曰"佛道民"。两教互相吸收，四面佛像很可能是佛家取自道教。在泰国四面佛像非常流行，它的来源或许另有所本，这里恕不涉及。

附注：

铜器铭文每有自左至右读之例，如虞侯壶。

年子=孙=永宝用

乍宝壶其万

壬戌虞侯政

隹王二月初吉　（山西省博物馆）

邓子仲盆盖

彊子=孙=永宝用之

盆其眉寿无

其吉金自乍𨭉

亥邓子仲择　（湖南省博物馆）

隹八月初吉丁

他器如𦙶父匜〔枝江县出土〕曾子原彝盖〔随县鲢鱼咀出土〕，皆自左至右读。

（二）说魋——由《五十二病方》论“楚人鬼”与“鬼道”

楚人好鬼，见于记载甚多。

《吕氏春秋·异宝》：“楚越之间有寝之丘者名甚恶。荆人畏鬼，而越人信禨。”（《淮南子·人间训》云：“荆人鬼，越人禨。”《列子·说符》同。）

桓谭《新论》：“楚灵王信巫祝之道，躬舞坛前。”（《御览》七三五引）

王逸《楚辞章句》：“楚国南郢之民，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。”

《史记·封禅书》：“既灭两越。越人勇之乃言‘越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效’。”

文中引东瓯王见鬼为例证。

《隋书·地理志》下：“大抵荆州率敬鬼，尤重祠祀之事。昔屈原为制《九歌》，盖由此也。”

柳宗元《永州龙兴寺息壤记》：“永州居楚、越间，其人鬼且禨。”

《夔州图经》：“夷事道，蛮事鬼。”（《蛮书》引）

《九歌》有《山鬼》篇，旧注引《淮南子》“山出嘄阳”。时人新说谓是野人，如湖北神农架所见之怪物，现在已知是一种人猿，有如狒狒的动物，今不深论。越为楚所吞并，故越俗同化于楚。汉武平两越，乃令越巫立越祝祠，亦祠天神上帝百鬼（《封禅书》）。越巫、楚巫可合而观之。巫与医不分，古称为巫医。巫有治病之俗，在苗、瑶少数民族至今尚然。秦汉时楚巫治病详细情形，可于马王堆《五十二病方》中见其大概。该书记治病之方，杂用鬼道，

试举一例。

魃：禹步三，取桃东枳（枝），中别为□□□之倡而笄门户上各一。

祝曰：渍者魃父魃母，毋匿□□□北□巫妇求若固得。□若四體（体），编若十指，投若□水。人殹（也）而比鬼。每行□，以采蠡为车。以敝箕为舆。乘人黑猪。行人室家。

此文书逐魃之方，兼记祝辞，皆为有韵之文。魃字有二义：一训鬼服，一训小儿鬼。《东京贼》“魃蜮”薛综注：“小儿鬼。”《汉旧仪》说“逐疫鬼，立桃人、苇索等物”。上辞云“取桃东枳”，又云“编若（指鬼）十指”，即用苇索编系之。东枳者，《太平广记·甄异传》书夏侯文规事云：“桃之东南枝，长二尺八寸，向日者，鬼憎之。”所以取东枝者，以其得阳光，鬼所怕也。其事已始于汉初。其云“黑猪”者，《易》睽卦上九爻辞：“见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。”弧应训桃弧。《左传·昭公四年》：“桃弧棘矢，以除其灾。”（详《癸巳类稿·桃茢桃符义》）《易》“载鬼”句，可于魃之祝辞取得解释。

《急就篇》：“射魃避邪除群凶”。注：“射魃谓大刚卯也。”《说文》：“改，毅改，大刚卯；以逐鬼魅也，从攴巳声，读若巳。”改字亦见于《五十二病方》，云：

……巳；不巳，斧斩若。即操布改之二七。

《五十二病方》极有助于对鬼道治病之了解。其祷祝之法有“祝曰”、“唾曰”……各种方法，略述如次：

髼：唾曰：歕，桼三。即曰：天啻（帝）下若。以桼弓矢。今若为下民疕（疡也）。涂（塗）若以豕矢（粪也）。以履下靡（磨）抵之。

祝曰：啻（帝）右（有）五兵。壐（尔）：亡？不亡？泻刀为装。即唾之。男子七，女子二七。

此为治漆疮病，因漆而引起疮疕（疡）之法。用唾者，鬼畏唾。《睽车志》记：“疑白昼见鬼，唾之。鬼畏唾沫。”钱锺书《管锥编》引唐人小说有详说

（见 778 页）。今据此病方，唾鬼之术，实远出于楚之巫医。至祝曰一条，须加细论，以其他辞句“已；不已，斧斩若”为例，应读“亡？不亡？”句，责问鬼逃亡不逃亡。其上“垒”字，宜为一字独用，有如他辞之吁、嗟之例。此垒字当同于后来之“呅”，非你、我之“你”。呅字，禅字语录多作聻，如慧南祖师云：“聻，便下座”是。《广韵》聻字在韵目“六止”列于“你”字之下，训指物貌，乃里切。垒字从尔增土旁，可读为呅。古时有书写“聻”字于门以下吓鬼之俗，见《酉阳杂俎》，“谓：阴刀鬼名，可息疟疠。”杨联陞先生近有一文，区别聻与聻为二字（见《清华学报》），强调聻应读如呅。今病方此二条曰泻刀，曰斧斩若，即取斩鬼之意。古人迷信，凡疾病皆谓由鬼缠身，鬼斩除，则疾自去。如鄙论垒即是呅之说可信，则斩鬼与垒（呅）二者之间，实不无关系，其渊源亦可于楚俗见之。《管锥编》（675 页）云“鬼死称聻，不晓昉自何时”。今由病方，略可得其端倪。（五代《祖堂集》中尼与聻二字兼用，即以尼、聻为今之呢，作疑问语词。）

治漆疮可涂以豕矢，病方中所见，尚有用鸡矢、马矢等。此种以鬼道治病，即古所谓祝由。《素问》：黄帝曰：“古之治病，可祝由而已。”此“已”字即《五十二病方》所见言病止之已。祝由字亦作祝榴。《五十二病方》每言“祝尤”，明人作《说文长笺》之赵宧光云“太医十三科，其最后曰祝由”。又云：“祝尤，古医之巫咸也。”然则此术乃出于巫咸，《离骚》：“巫咸将夕降兮”，自然是楚学也。三张以鬼道用符水为人治疾，实亦楚巫之支流。《汉旧仪》称颛顼后为疫鬼。楚地鬼之名目甚繁，见于云梦《日书》者尚待研究，《酉阳杂俎·诺皋记》上记鬼名尤烦琐。贵州仲家作解，以为疾病乃触犯某鬼而为之作解，病即告痊。所列鬼名，形形色色，有二百名之伙，正是“楚人鬼”之流衍。水家至今道场文字称为鬼书，其巫师曰鬼师，仍是鬼道之遗也。

三张以鬼设教，说者谓其继承巴蜀的妖巫鬼道而革新之。今由马王堆所出新资料，了解楚之巫医治病、祷祝之详细情形，得知三张实远有所受，故论道教之渊源与秦汉间楚俗流行之巫术，其间甚多关联之处。谓其继承巴蜀，不若谓其接武荆楚之为愈也。

（三）道教杂考

醮　汉《祀三公山碑》云“醮祠希罕”。纬书《元命包》：“楚立唐氏以为史官、苍云如蜺，围轸七蟠。……于是立礼正，推祷醮于庙堂之间。”（《北堂书钞》引）沈寐叟谓“醮字始见于此”。然宋玉《高唐赋》已云：“醮诸神，

礼太一。”更在其前矣。楚唐氏疑与唐昧有关。昧善言天文之事。马王堆出土云气占可明“苍云如蜺”之说。醮事因云气占而生，源亦见于楚俗。

四辅 道藏之书区别曰三洞四辅。四辅之名，见于马王堆帛书《周易》卷后有黄帝四辅。又《养生方》简云：“四辅所贵。”《十大经·果童》篇：“黄帝问于四辅。”四辅原出黄老之书，楚人传其说。《礼记·文王世子》言及四辅，说较晚出。

天师 马王堆《养生方》：“黄帝问于天师曰：万勿（物）何得而行……”是秦汉之际，已出现天师一名。近时吴荣曾据南宋时记录蜀中熹平二年石刻记米巫祭酒张普事，内有“祭酒约施天师道法”语，遂谓“东汉末年，把‘天帝神师’简化为天师”（《文物》，1981（3），61页）。不知“天师”一名来历甚远，非汉末始有。庄子已见之。

五斗米与五斗粥 三张之教称为五斗米道，《后汉书》章怀注引刘艾记：“巴郡巫人张修疗病，愈者雇以五斗米，号曰五斗米师。”五斗米为医治者之酬劳。马王堆《五十二病方》有一则云：

> 以青粱米为鬻，水十二而米一。成鬻五斗，出，扬去气，盛以新瓦瓮，冥（幂）口以布三□，即封涂厚二寸，燔，令泥尽火而歠之，痏已。

饮粥可以治痏（疾），必用粥五斗，“五斗”之数，有其特殊意义。近时沈寐叟引《度人经》说五斗为北斗五星。时贤或采其说（如四川大学王家祐的《张陵与天师道》一文），恐未确。

以上列举一些道教的用语，已出现于楚人有关文献之中。在在可见楚俗和道教之密切关系，略著其凡，以待进一步的研究。

原载《明报月刊》1985年5月号。收入北京大学拙著《中国宗教思想史新页》演讲集，略作补充，特别提供关于“大禾”应释大和、大龢的证据。

战国西汉的庄学

魏晋以来，庄子成为显学，注解之书，至今为数计得二百种以上。宋高似孙撰《子略》，有“晋人好言老庄”一则，首引阮籍《达庄论》。明焦竑的《庄子翼》附刻一卷，列《史记·庄子传》，阮籍、王安石《庄子论》。（按王安石有《庄周》上下，见《临川文集》卷六十八，谓“孔子所谓隐居放言者，周殆其人也”。）苏轼《庄子祠堂记》，潘佑赠别（按《南唐书》卷十三《潘佑传》言其酷好老庄言，有文名曰赠别，引庄子“安时处顺”为说）。王雱《杂说》，李士表《庄子九论考》等文。史迁以降，论庄之文，亦以阮籍为首。晚近汤用彤为《魏晋玄学流别略论》则引嵇康《卜疑》“宁如老聃之清净微妙，守玄抱一乎？抑如庄周之齐物，变化流连而放逸乎?”作为玄学的开端。钱宾四《庄子纂笺》云：“两汉治黄老学，魏晋以后始转重老庄，阮籍开其端。阮书有达庄论。”这些说法，都是以阮、嵇为庄学的前驱。其实汉初黄、老并称，而淮南王安书中，“老”、“庄”亦并称，正当文、景之世。盖自荀子而后，庄子文句每见征引，庄子书钻研者大有其人，不能以阮籍为开始。本文将战国和西汉各思想家言及庄子之资料，提出加以讨论。

一、战国

（一）《荀子·解蔽》篇云：“庄子蔽于天而不知人。”

在《大宗师》里，庄子极论“天”、“人”间的关系，最标准的人叫做

"真人"，他说："不以人助天，是谓真人"，"天与人不相胜也，是之谓真人"，他重天而轻人，主张毋以人灭天，而要还人于天。他对天的深刻理解，是有根据的，下面试举出一些例证：

（1）《逍遥游》云："天之苍苍，其正色耶？其远而无所至极耶？"按《晋书·天文志》汉郗萌引宣夜书云："天了无质，仰而瞻之，高远无极。眼瞀精绝，故苍苍然也，譬之旁望远道之黄山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色而黑非有体也。"宣夜是古代天文三家之一，其法早已绝灭（见晋虞喜《安天论》)。《逍遥游》这句很不易懂，该是对苍苍是否为天之正色提出质问，似乎即根据宣夜而来的。

（2）《庄子·则阳》篇引容成氏曰："除日无岁，无内无外。"容成是什么人呢？淮南高诱注："黄帝时造历者"，他是历法的创始人，杨文会解释这二句谓："除日无岁，破时量也；无内无外，破方量也。"意思是说破除时间和空间的约制，而只是一个无限，这是否为庄子的本意，是很难说的，但他对时空的观念，乃自容成氏领会到，却是很明显的。

（3）《庄子·天运》篇："天其运乎？地其处乎，日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？"一段，对于天有无主宰，加以追诘，很像《楚辞》的《天问》。《史记·孟荀传》："楚有长卢（子)"，他的著作保存一点在《列子·天瑞》篇，是讨论"天地不得不坏，而终归于坏"的问题。可见天地的究竟，乃向来楚国哲学上讨论的主题，庄子很可能受到他们的影响。

（4）又《天下》篇云："南方有倚（畸）人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷雷霆之故……"这一段和《列子》中的杞人忧天故事很相似，亦是出于南方之学，倚人即《大宗师》的畸人，言其"畸于人而侔于天"，谓不耦于人，而有合于天，是谓畸人。

庄子和墨子一样是博极群书的，《逍遥游》中引志怪的《齐谐》，又引汤问于夏革之语（《列子》有《汤问》)，"古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之"。他的见解是有很多来历的。他对于天的探索，特别有兴趣。太空的形状、起源、归宿等问题，他很留心穷究。他偏重于天，成为一边倒的"天"底哲学。荀子一言加以道破，可见他对于庄子思想了解的深度。

（二）《吕氏春秋》　吕不韦编集十二纪八览六论，对《庄子》时有采用，兹举出二三例：

（1）《求人》篇云："昔者尧朝许由于沛泽之中。曰：'十日出而焦火不息，不亦劳乎？夫子为天子，而天下已治矣，请属天下于夫子。'许由辞曰：'为天下之不治与？而既已治矣，自为与？啁噍巢于林，不过一枝；偃鼠饮于河，不过满腹，归已君乎！恶用天下？……'"（卷二十二）这段是《逍遥游》中有名的故事。其间有一些异文。庄云"爝火"，此作"焦火"，"鷦鷯"此作"啁噍"；庄云"请致天下"，此作"请属天子于夫子"；庄云"归休乎君"，此作"归已君乎！"好像加以意译，有点似《史记》之译《尚书》一样。

（2）《精通》篇云："宋之庖丁好解牛，所见无非死牛者，三年而后见生牛，用刀十九年，刃若新鄜研，顺其理，诚乎牛也。"（卷九）这出于《庄子·养生主》。生牛，庄子作全牛。《论衡·订鬼》篇云："宋之庖丁学解牛，三年不见生牛，所见皆死牛也。"即本诸《吕览》，新鄜研句亦与庄子不同。《淮南子·齐俗训》云："庖丁用刀十九年，而刀如新剖硎。何则？游乎众虚之间。"亦用吕书。"顺其理"，庄作"依乎天理"。

（3）《必己》篇"庄子行乎山中"至"胡可得而必"一段，即采《庄子·山木》篇。只一二处小异，如庄"以和为量"，"和"此作"禾"；庄"尊则议"句，此作"尊则亏"。又多"直则骩"、"爱则隳"句，余全同。

他处引庄尚多，《吕览·不二》篇中举十人为天下豪士，道家为老聃、关尹、列子、阳生，而不数庄子，吕不韦是现实主义者，和庄子气味，自然是不甚接近的。

二、西汉

（一）贾谊　贾生是一个充分接受庄子思想的人，在他所作的《鹏鸟赋》文中，几乎镕冶老、庄、列思想于一火。他提到"万物变化"，"天地为炉"，"愚士系俗"，"至人遗物"，"释智遗形"等主题，李善注概引《庄子》一一指出它的来历。其他"其生若浮"，"其死若休"，"泛泛乎若不系之舟"，完全袭用《庄子》的原句，这可看出他如何把《庄子》读得滚瓜烂熟，临文时加以活用。后来孔臧写《鸮赋》，是模仿《鹏鸟赋》的（赋中有云"昔在贾生，有志之士，忌兹鹏鸟，率用丧己"），却说道："栖迟养志，老氏之俦。"《隋书·李士谦传》：说《鹏鸟赋》中表现有佛教的轮回思想，有点牵强。文中主要还是演绎庄子的意思。

（二）枚乘　《七发》最末一段云："客曰：将为太子奏方术之士，有资

略者，若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦，使之论天下之释微，理万物之是非。……此亦天下要言妙道也。太子岂欲闻之乎？于是太子据几而起曰：涣乎！若一听圣人辩士之言，涊然汗出，霍然病已。”圣人辩士之言，居然可以起太子的沉疴。枚乘列举诸贤，而庄周排在第一名。可见庄子在文、景时候学人的心目中，有极崇高的地位。

（三）淮南王和他的《庄子略要》　淮南王刘安对道家典籍，浸淫甚深，《道应训》中有明文引《庄子》的，如云：

> 卢敖游乎北海。……见一士焉……悖若有丧也。曰：吾比夫子，犹黄鹄与壤虫也。终日行不离咫尺，而自以为远，岂不悲哉？故庄子曰：“小年不及大年”，“小知不及大知”，“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋”，此言明之有所不见也。

刘安对庄子写有专书，清俞正燮在《癸巳存稿》卷十二有《庄子司马彪注集本跋》后云：

> 《经典释文》言司马彪注本二十卷五十二篇，是彪本《庄子》为《汉志》全本。……彪本五十二篇中淮南王《略要》。《汉志》五十二篇为淮南本，入秘书雠校者，今知所缺十九篇目，畏累虚，惠施（按《北齐书》杜弼传，弼注《庄子·惠施篇》，未见）。淮南王《略要》而已。

是淮南王著有《庄子略要》，收入司马彪注本之《庄子》，惜已失传。《庄子略要》，惟见《文选》李善注引之，共有四处：(1)《文选》“入华子冈诗”、“且申独往意”句下李善注云：“淮南王《庄子略要》：‘江海之士，山谷之人，轻天下，细万物，而独往者也。’司马彪曰：‘独往任自然，不复顾世也。’”这段话又见(2)江淹杂体诗许询“资神任独往”句，及(3)《文选》任昉“齐竟陵王行状”、“山字初构，超然独往”句下李注，并言出淮南王《庄子略要》。惟(4)陶渊明《归去来辞》，“怀良辰以孤往”句下李注引《淮南子要略》曰：“山谷之人，轻天下，细万物，而独往者也。”司马彪曰：“独往任自然，不复顾世也。”（据《文选》胡克家刻本，文字悉同，而书名作《淮南子要略》，不作《庄子略要》，当是夺误。查《淮南子·要略训》并无此文，此误“略要”为“要略”）。

《文选》注所引另有淮南王《庄子後（后）解》。张协《七命》“争宝之讼解”李善注云：“淮南子《庄子后解》：‘庚市子，圣人无欲者也。人有争财相斗者，庚市子毁玉于其间，而斗者止。’”（哈佛燕京社刊《文选注引书引得》漏此《庄子后解》。）是淮南王安对于庄子原著有《庄子略要》及《庄子后解》，唐时尚存，李善犹及见之。安曾作《离骚传》（即《史记·屈原传》所采者），他的《庄子略要》及《庄子后解》，疑同样是一篇学术文章，不是一部书，但无论如何，是早于阮籍的《达庄论》。他喜欢屈原，又喜欢庄子，屈、庄都是通过他的游扬而著称，他才是解庄的开山人物。

《淮南子》书中引用《庄子》的地方极多，例如《俶真训》开头就说：“有始者，有未始有始者，有未始有夫未始有始者……”一段，即取自《齐物论》而加以发挥。《泰族训》论王乔赤松，“可谓养性而未可谓孝子”一节，后来引述“可乎可，而不可乎不可；不可乎不可，而可乎可”数句，亦是袭用《齐物论》，他在书中直接地或间接地发扬庄子的思想（参看王叔岷教授《淮南子与庄子》，《清华学报》新二卷第一期）。最后于《要略训》上说：

> 道应者……近观往古之迹，察祸福利害之反。考验乎老庄之术，而以合得失之势者也。

这是老、庄并称在西汉初期已出现的证据。（淮南王安为高帝之孙，孝文十六年，封淮南王。）

（四）司马相如　《大人赋》云“载云气而上浮”、“与真人乎相求”，“呼吸沆瀣兮餐朝霞”等句，和《逍遥游》的“吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，正是一鼻孔出气。《大人赋》的辞藻取之《楚辞·远游》，而宗旨与后来阮籍的《大人先生传》，全是出自《庄子》。

（五）东方朔　这位滑稽突梯如脂如韦的人物，他是受过庄子洗礼的，他的作品中，可以见到，试举二例：

（1）《诫子》：“……依隐玩世，诡时不逢，是故才尽者身免，好名者得华。有群者累生，孤贵者失和，遗余者不匮，自尽者无多。圣人之道，一龙一蛇，形见神藏，与物变化，随时之宜，无有常家。”（《艺文类聚》二十三引）

这是从《庄子·山木》篇“一龙一蛇，与时俱而不肯专为”脱胎而来。东汉初冯衍的《显志赋》云：“大人之德……风兴云蒸，一龙一蛇，与道翱

翔，与时变化。”仍旧是这一套思想。

（2）《隐真铭》：“……处天地之先，不以为长，在万古之下，不以为久，随时应变，与物俱化。”

此文见释法琳《辩正论》引，如果真是出于东方朔之手，那是很明显地模仿《大宗师》“在太极之先而不为高”、“先天地生而不为久”等句。东方朔的人生观，是倾向庄子一路的。

（六）司马迁　他在《史记》列传中，首为庄周立传，合称老庄，和淮南《要略》的见解一样。

（七）刘向　他很重视《庄子》寓言部分。《史记索隐》引《别录》云：“庄子，宋之蒙人也”，“……使相与语，是寄辞于其人，故《庄子》有《寓言》篇”。他在《列子书录》上说：“孝景皇帝时贵黄老术；此书颇行于世，及后遗落，散在民间，未有传者，且多寓言与庄周相类，故太史公司马迁不为列传。”又《关尹子书录》云：“列御寇、庄周皆称道家。……辞与老列庄异，其归同。浑质崖戾，汪洋大肆，然有式则，使人泠泠轻轻，不使人狂。”他指出庄列性质相同，都富于寓言，关尹与庄，归趣同而表现不同。虽然他没有写过《庄子书录》一类的文章，可是屡次提及庄子。

（八）严遵（君平）　《汉书·王贡传序》：“严君平卜筮于成都市。……博览无不通。依老子严周（按严即庄，避明帝讳改）之指，著书十万余言。扬雄少时从游学。”君平所著《老子指归》十四篇，即云：“庄子曰：昔者老子之作也，变化所由，道德为母。”即援引庄子之说，他亦是庄氏的信徒。

（九）扬雄　他是严君平的门人，他所以好玄，未曾不是受到君平的影响。他在所著《法言》中，屡次谈及庄子。

（1）《问道篇》：“庄周申韩，不乘寡圣人而渐诸篇，则颜氏之子闵氏之孙其如台？或曰：‘庄周有取乎？’曰：‘少欲。’‘邹衍有取乎？’曰：‘自持。’至周罔君臣之义，衍无知于天地之间，虽邻不觌也。”

（2）《问神篇》：“或问：‘邹、庄有取乎？’曰：‘德则取，愆则否。’‘何谓德愆？’曰：‘言天地人经德也；否，愆也。愆语，君子不出诸口。’”

（3）《五百篇》：“庄、扬荡而不法，墨、晏俭而废礼，申、韩险而无化，邹衍迂而不信。”

他对庄子，把他和邹衍相提并论，称为“邹、庄”，只是有取他的少欲，与淮南子《庄子后解》言圣人无欲相同。但攻击他“罔君臣之义”，又有“愆德”。又说他“荡而不法”。他站在儒家立场来说话。能通天地人才是儒，贯

通三才方是全德，这和《庄子·德充符》的“德”，意义完全不同，可说是“道不同不相为谋”了。从扬雄的理论，可以看出董仲舒有崇儒以后，庄子思想到了西汉末期已被排斥，反不如汉初的流行。

（十）班嗣　嗣是班固的从伯父。《汉书叙传》云：“彪与从兄嗣共游学，家有赐书，内足于财，好古之士，自远方至，父党扬子云以下，莫不造门。嗣虽修儒学，然贵老严（按即庄）之术。”桓生欲借其书，嗣报曰：

> 若夫严（庄）子者，绝圣弃智，修生保真，清虚淡泊，归之自然。独师造化，而不为世俗所役者也。渔钓于一壑，则万物不奸其志，栖迟于一丘，则天下不易其乐，不绁圣人之罔（网），不嗅骄君之饵，荡然肆志，谈者不得而名焉，故可贵也。今吾子已贯仁谊之羁绊，系名声之强锁，伏周孔之轨躅，驰颜闵之极挚，既系挛于世教矣。……恐似此类，故不系名声之强锁。

这封信写得非常动人，可看出他对庄子了解的深度，和儒与道二种思想的矛盾，他所以不把《庄子》书借给桓谭，就是因为他知道桓君山已“系挛于世教”，沉溺在儒家的圈子。这样，何必去读《庄子》。所以索性不借给他。（班嗣的时代，严可均列于西汉末是对的。）

我们从上面所述十家，可以看到庄子在西汉开始时，便不断受到人们的尊重。他的思想被贾谊所吸收，而写成那篇刘勰誉为“致辨于情理”的《鹏鸟赋》。枚乘举出方术之士，把他列首。刘安撰《庄子略要》，在《淮南子》中屡屡称引《齐物论》，又言“老庄之术”，把他和老子并称。以后司马迁据以立传，严君平、班嗣都把“老庄”合称。扬雄说他“荡而不法”，这时候已是儒家思想支配着的天下，庄子当然不免要受到贬抑。最可注意的是文景之世，黄老盛行，刘安正是在这一时代的学术界领导层的主要人物，他已经提出“老庄”一词，把他们并列起来，可见道家在那时无论庄子列子都同样是被人欢迎的，刘向的书录中正透露这一消息。这些事情的认识，对于研究早期玄学及汉代哲学史的人们，也许有些帮助。

三

闻一多写过一篇文章叫《庄子》的，时常被人称引，已收入《古典新义》

中，文中很多地方值得检讨：

（1）他说“西汉人讲黄老不讲老庄”，从《淮南子》“考验乎老庄之术”一句，可以知其不然。

（2）他说“两汉竟没有注《庄子》的”。淮南王明明写过《庄子略要》，俞正燮已提出了，这应算是解庄的作品。

（3）他说“桓谭连《庄子》都没见过”，按桓谭《新论》第一篇是“本造”，其中有云：“庄周寓言，乃云尧问孔子。”又云：“庄周等虽虚诞，故当采其善，何云尽弃耶?”（《太平御览》卷六百二引）似乎他被班嗣拒却借书以后，后来仍是见到《庄子》的。

（4）他说“崔课首先给（庄子）作注”。按《隋书·经籍志》“崔譔是东晋议郎”。而向秀与嵇康、吕安为友，秀传言其注《庄子》，及成，以示二友。安乃惊曰：“庄周不死矣”。嵇、向皆魏时人，在崔譔之前。《隋志》云：“《庄子》二十卷，晋散骑常侍向秀注本二十卷，今阙。梁有《庄子》十卷，东晋议郎崔譔注，亡。”向秀乃列于崔譔之前，甚是。（刘孝标《世说新语注》引向秀传末有“聊应崔譔所注，以备遗忘”语，姚振宗据此谓崔注在向注之前。此应是孝标按语，非秀传文，故当从《隋志》以向秀为注庄之第一家。）

由是观之，闻氏在《庄子》文中所论各点，细加考察，很有问题，附为辨正于此。

1970年1月于星洲

剑珌行气铭与汉简《引书》

——附瑜珈安心法

气功之说，披靡一时，重要之实物文献涉及气功者有二：一为战国时刻于剑珌上之行气铭，一为1984年在湖北江陵出土的汉简《引书》。前者已有人加以英译[①]，后者资料公布未久[②]，尚待深入研究。

行气铭原著录于端方的《陶斋古玉图》(84页摹本)，黄濬的《古玉图录》有拓本（《初集》卷四，12页)，称之为玉佩铭，后又收入罗振玉的《三代吉金文存》(卷二四)。向来考释者多家。[③] 兹录其全文如下：

> 行气实，则適，＝则神，＝则下，＝则定，＝则固，＝则明，＝则沬，＝则逻，＝则天。＝其悳在上，墜其悳在下。巡则生，逆则死。

凡用重文号者（＝为重文号）多次，上下绾结，似逻辑之推理连锁式，诸子之文，若《庄》、《荀》、《吕览》，多见此例。文中异形繁体，如適之即

---

① *Ancient Way to Keep Fit* (Exercises Illustrations, Zong Wu & Li Mao ed., Hai Feng P. Co., 1990).

② 《文物》，82—91页，1990 (10)，包括《释文》及《初探》二篇。

③ 诸家考释，有于省吾《双剑誃吉金文选》；郭沫若《金文丛考》，169页；又《天地玄黄》中有此器释文。王季星《行氮穴剑珌铭考释》(《学原》第二卷第三期)；张光裕《玉刀珌铭补说》(《雪斋学术论文集》，253—257页)。陈邦怀《战国行气玉铭考释》(《古文字研究》第七辑)，他读宎字为吞，以为宎是从宀，从吞省口旁。

畜，沝之即长，已无异议。现须重新论证者为宎与𡕘二字。

宎字，于省吾释天，郭沫若谓借为闃。王季星释完，张氏引金祥恒说以宎为军之古文而读为浑。[1] 皆言之成理。但以字形论：《古文四声韵》先部天字下有𠑹，出华狱碑，𡖅，出云台碑，形皆与宎相同；汉简中之一凡部：㲾，天出义云章，乃天加几旁，故此字仍以释天为宜，下文云"退则天"，表示退后由下而上。前后两"天"字写法不同，其一加几之宎为动词之天。动词之天可读为镇，"天之言镇也"（《春秋说题辞》）。贺氏述《礼统》云："天之为言镇也，神也，珍也。施生为本，运转精神，功效列陈，其道可珍也。"（《御览·天部一》引）行气之时，先镇（宎）之于丹田，使气聚而畜，继由聚而散则伸（神），神乃流行自上而下，下复归于丹田，所谓"下则定"是。丹田之气既聚则精固而神完，有大清明者出现，开拓出大觉醒新境界，是为"明则长"。伸而复缩，张而复弛，是为"张则退"。如是更行气由下而上至于泥丸，一再周天，所谓"退则天（颠）"是矣。

至于𡕘字，隶定作𦥑，其下从臼，故于氏据《三代吉金》十四、八之白𡕘盉释春。王季星、金祥恒均认𡕘乃《说文》古文本字𣒼之形讹，而径读为本。其文即"天，其本在上；地，其本在下。巡（顺）则生，逆则死"。其义较长。

神则下者，谓行气下降可以及踵。《庄子·大宗师》云："古之真人，其息深深。……真人之息以踵，众人之息以喉。"《经典释文》引王穆夜云：

> 起息于踵，遍体而深。[2]

真人行呼吸是从脚跟做起，遍及全身。穆夜即王叔之，著有《庄子义疏》三卷，见《释文》，晋末官参军，事迹见陈舜俞《庐山记》引《远公匡山集》。

珌者，是佩刀下饰（《说文》）。《诗·小雅·瞻彼洛矣》："鞞琫有珌。"《毛传》："鞞，容刀鞞也。"《孔疏》："古之言鞞，今之言鞘。"鞞一本作鞸。段玉裁说："鞸之言裨也。刀室所以裨护刀者。"行气铭何以勒于剑鞘上？有何用意？王季星以为此行气铭盖为形而上之剑气论，引《庄子·说剑》篇及《吴越春秋》南林处女之论剑道为佐证。余谓印度之瑜珈术亦讲调气之方，

---

① 《集韵》二十九，军冥古作冥，《类篇》军字重文冥，注云古作冥，似下形误天为夫。《字汇》为古文军，即由此而来，晚出之书，恐不可据。

② 天理大学藏宋本《庄子音义》。

《奥义书》一百多种，有一种名为 Ksurikā Upaniśad，Kṣurikā 之义即剑，盖取斩除烦恼为喻，而凝神畜气，宛如刀刃之出于新硎。佛教大部头之书，若《瑜珈师地论》共一百卷，其中言及“觉寤瑜珈”，意思是“从顺障法，净修其心”。亦即行气铭谓“固则明”之境地。能“定则固”已是能掌握神与气的瑜珈术。瑜珈（yoga）犹言驭（yoga 字根出自 yoj，to hold farst）。《庄子·大宗师》云：“浸假而化予之尻为轮，以神为马，予因而乘之。”以神为马可以驾驶上下之气，惟须顺其自然，才不至于出乱子。

张家山汉简《引书》，开端便说道：

> 春产、夏长、秋收、冬臧（藏），此彭祖之道也。

以下谈四季养生之道，及若干导引术式的名目和功用，最末谈及生病的原因是：

> 食饮不和，起居不能与寒暑相应，故得病焉；是以春夏秋冬之间，乱气相薄也，而人不能自免于其间，故得病。

是故：“治身必与天地相求，犹橐籥也。虚而不屈，动而俞（愈）出。”引老子《道经》第五章为说。按春生夏长秋收冬藏，周易孔氏《正义》曾取以解周易四德元亨利贞之义，今由此《引书》知其原实出自彭祖之学。是书共竹简 113 枚，在书首竹简的背面，自题曰“引书”，导与引是不同的两途，导是“导气令和”，引是“引体令柔”。一是气功，一是体操。

考《隋书·经籍志》子部医方家内，有《彭祖养性经》一卷，《唐书·艺文志》亦有《彭祖养性经》一卷，当是同一书。现收入《道藏》“临”字五号为《彭祖摄生养性论》，《白云霁道藏目录》详注称：食息起四时调养法。又《道藏》“书”字号有彭祖导引图一短篇。一向认为这些必是出于后人所依记，今以校汉简《引书》，其言浅鄙，显出后人所伪。《引书》抄写年代不会晚于西汉吕后二年（前 188 年），则此亦可视为先秦人追述殷代彭祖养生之书。

《引书》谈及“八经之引”，“炊（吹）、昫（呴）、虖（呼）、吸天地之精气”。吹呴呼吸四者见《庄子·刻意》篇，与熊经鸟伸相配，而指出是“彭祖寿考者之所好也”。《引书》中言利于身体各部分的动作，起“闭息以利交筋”。以下有一段说道：

鸡信（伸）以利肩婢（髀）；反榣（摇）以利腹心；
反旋以利两胠；熊经以利脢背；
复据以利要（腰）；禹步以利股间；
前厥以利股厀（膝）；反掔（腕）以利足蹄；
跌指以利足气，敦踵以利匈（胸）中；此物皆三而已。

这里出现“熊经”、“鸡信”、“禹步”等动作。“禹步”已见云梦、天水秦简。“鸡信”自即庄子所谓“鸟伸”。而“熊经”则是可以利脢背。脢字通朊，《广雅》：“朊朊，肥也。”朊背即肥背。沈从文写有《说熊经》一文，根据马王堆帛书的导引图和河北保定 1964 年出土西汉车器上的熊经图形，加以考证[①]，《引书》此条可补其不及。从《庄子・刻意》篇所说看来，他必定看过彭祖有关导引的著作，所以他才说“而彭祖乃今以久特闻”（《逍遥游》）。依上推测，庄子所看到的彭祖吹响呼吸、熊经鸟伸导引一类之书，大抵与《引书》必没有什么差异，因此，我们把这部汉简《引书》看作为彭祖的导引术，应该是合理的。

《太平御览》卷七二〇方术部一养生引《神仙传》：

彭祖云：养寿之道，但莫伤之而已。夫冬温夏凉，不失四时之和，所以适身也。

其文甚长，今不具引。

关于吹响呼吸各种运气方法，在宋人的《云笈七籤》卷五六中分析更为烦琐，而其渊源实不出此《引书》所指陈，这本《引书》的重要性，可想而知了。

① 沈从文：《说熊经》，载《中国文化》，1990（2）。

从出土资料谈古代养生与服食之道

养生之事，向来目为神仙家言，而服食为其主要项目。古代士大夫多留心于此道，追求长生。古诗云："服食求神仙，多为药所误。"五石散之为害，久已有人论之。[①] 然大儒王充晚岁作养生之书凡十六篇，养气自守，惜其书不传。汉末牟融氏著《理惑论》，谓："众道丛残，凡有九十六种。"可见其书之夥。魏嵇康与向秀往复讨论，大旨主张守之以一，养之以和，可致长生之域。晋渡江以后，王丞相导尚玄言，"养生"仍为江左三理之一。[②] 下至葛洪、陶弘景，发扬光大，遂形成道教内丹一系。近岁地不爱宝，马王堆、张家山简帛陆续问世，新资料层出不穷，对古代方仙道之由来提供重要实证。本文将从诸有关资料，与先秦道家及医籍作一总括论述，共分二部分：

（一）资料

（1）张家山汉简《脉书》与《引书》。《脉书》相当于《五十二病方》卷前之《脉经》。《引书》近于《导引图》，"引"与"导"本为二事。玄道子李颐云："导气令和，引体令柔。"《引书》开端论彭祖四时之道，可与《灵枢》顺气分四时之说相参证。

（2）《陵阳子明经》言"食气"，即所谓沆瀣、朝霞等。

---

① 见余嘉锡：《杂著》。

② 见《世说新语·文学》。

(3) 马王堆《养生方》言治中、利中、益内利中、治力、轻身诸义。

(4)《十问》中天师食气之法，与容成深息与避四咎；朝、暮、夜半之调息法。

(5)《杂疗方》中之服饵与《列仙传》及《医心方》与《延年方》之互证。(附《列仙传》服食表)

(6) 陶弘景《登真隐诀》之服雾法、守玄白术、服日月光诸法之由来。

(二) 申论

(1) 长生久视之道——永命、延年思想之来源。

(2) 不死观念及其追求。

(3) 玄府、玄门、玄牝之门与缪门。

(4) 谈"同气相求"——论以人合天。

(5) 生气与浊气之分。

(6) 婴儿与胎息。

(7) 胳与大劫。

(8) 致柔、守一、醇与和、大顺诸观念。

(9) 彭祖寿考之可期。

张家山汉简《脉书》与《引书》，《脉书》相当于《五十二病方》卷前之《脉经》；《引书》则近于《导引图》。"引"与"导"本为二事，晋丞相参军自称玄道子的李颐云："导气令和，引体令柔。"[①]《引书》书名曰"引"，本论引体，即运动之事，鸡伸、龙兴、虎引、踱狼之类，后世华佗所谓五禽之戏，犹今之健身操。书中自"引内瘅"以次，则为以引术治病之方，若"引内瘅"正坐、弯腰、俯极，徐纵而精呴之（细吐出热气），仰而立定，再作五次，左右两方，再作十次而止。其他引喉、引鼽、引口痛、引肘痛、引耳痛，皆有一定方式，此类实与按摩同理。张家山《引书》与马王堆帛书之《导引图》名目大同小异。《引书》"八经之引"，《导引图》谓之"坐引八维"，八经八维，取义应同，一出江陵，一出长沙，故人以为同源，皆楚学也。[②]

---

① 《经典释文》引。

② 参阅李学勤:《二十世纪出土中国古医书集成》导言，成都出版社，1992；彭浩:《张家山汉简引书初探》，载《文物》，1990 (10)；高大伦:《张家山汉简引书研究》引言，巴蜀书社，1995。有关资料参看马继兴:《马王堆古医书考释》，湖南科学技术出版社，1992；李零:《中国方术概观》之服食卷、导引行气卷、房中卷。

一、《引书》与彭祖

《引书》开端述养生基本理论，其言曰：

> 春产、夏长、秋收、冬臧，此彭祖之道也。

下面分述四季导引之术，可知是简所论，乃承袭彭祖之说。

考马王堆《十问》第六问为王子巧（乔）父问彭祖曰：

> 人气何是为精乎？彭祖答曰：人气莫如朘精，朘气郁闭，百病生矣；朘气不成，不能繁生，故寿尽在朘。

证之《引书》云：

> 人生于清（精），不知爱其气，故多病而易死。人之所以善蹶，蚤衰于阴（阴），以其不能节气也。故善节其气而实其阴，则利其身也。

此处所谓“爱其气”，当指朘气，实其阴之“阴”必指朘而言。朘者，男子外阴也。《老子》五十五章“未知牝牡之合而朘作”（河上本作峻）；《说文》：“朘，赤子阴也。”朘气谓男阴之功能，老子此说应是取之彭祖。彭祖以保爱朘精为摄生要诀。《御览》卷七二〇方术部养生引《神仙传》：

> 彭祖之养寿之道，但莫伤之而已矣。夫冬温夏凉，不失四时之和，所以适身也。

不违四时之和，故春生夏长秋收冬藏，顺其自然而适应之，自不虞有疾病。易乾卦“元亨利贞”四德，春秋齐姜已加以利用，孔氏《易正义》以春生夏长四时解得四德，今据《引书》，知实亦取自彭祖之说。

二、《引书》与老子

《引书》云：

> 治身必与天地相求，犹橐籥也。虚而不屈，动而愈出。闭玄府，启缪门，阖五臧，逢□九窍（窍），利启阖奏理，此利身之道也。

此引《老子》第三章："天地之间，其犹橐籥，虚而不屈，动而愈出。"橐籥者，鼓风之物，内空虚而不屈曲，其运动愈快，鼓出之风亦愈多。利身之"利"，如马王堆《养生方》之言益内利中之"利"。

《引书》云："吸天地之精气，实其阴，故能无病。"又云："闭玄府，启缪门，合五藏，透九窍，利启阖腠理。"按《仪礼·乡射礼》"进腠"郑注"肤理也"。《史记·扁鹊传》："君有疾在腠理。"《素问·举痛论》："寒则腠理闭。"注谓津液凑泄之所。《淮南子·兵略训》："解必中揍。"高诱注："理也，字作揍。"

玄府者，《素问·水热穴论》："所谓玄府者，汗空也。汗液色玄徒空而出，以汗聚于里，故谓之玄府。"

缪门，一说为命门，指下丹田。《家语·辨乐》："缪然思焉。"注"深思貌"。缪门疑是玄门。马王堆《合阴阳》："入玄门，御交筋，上欱精神，乃能久视而与天地侔存。交筋者，玄门中交脉也。"《荀子·正名》杨倞注："玄谓深隐也。"[①]

久视者，《老子》五十九章："是谓深根固柢长生久视之道。"《灵枢经·本神》云："故知者之养生也，必顺四时而适寒暑，和喜怒而安居处，节阴阳而调刚柔，如是，则避邪不至，长生久视。"其义正同。久视一词，《引书》盖取自老氏。

作为三玄之一之《周易》，其语句间亦与导引相关者，如"同气相求"一语，《引书》两言"相求"，一曰"以与相求"，一曰"治身必与天地相求"。再考马王堆十六经《观》云："稽之男女……牝牡相求，合刚与柔。"所谓相求，本指吹响之气相为呼应，盖当时之惯语。

① "玄"字意义参《抱朴子》内篇《畅玄》。

三、论行气

呼吸吐纳为导引重要之术，《庄子·刻意》篇谓“吹呴、呼吸，吐故纳新……养形之人，彭祖寿考者之所好也”。此吹、呴、呼、吸四者究为何意，试加以分析。

吹　《说文》：“吹，嘘也，从口欠。”按“吹”与“嘘”二字互训。《说文·欠部》复出云：“吹，出气也。”《声类》云：“出气急曰吹，出气缓曰嘘。”《引书》又作“炊”。

呴　《说文·欠部》云：“欨，吹也。”欨与呴同。《庄子》唐写本呴作煦，益火旁。河上公注：“呴，温也；吹，寒也。”以呴属温气，吹属寒气。故宋《集韵》云：“呴，气以温之也。”《引书》每误写作“昫”。

呼　《说文》：“呼，外息也。”字又作“歑”。《说文》：“歑，温吹也。”

吸　《说文》：“吸，内息也。”

以上四者，属于呼者凡三，即吹、呴、呼，而吸仅得其一而已。吹与呴不同，其说有二，一以急缓分，李登《声类》是也；一以凉温分，河上公之说是也。

《老子》二十九章：“天下神器不可为。……故物或行或随，或呴或吹。”马王堆甲本作“或炅（热）或〔吹〕”，乙本作“或热或硁”（傅奕本作“剉”），不从气之寒温言。

今观《引书》言引“瘅病”云：“当此之时，急治八经之引，急虖，急昫，引阴[①]。”又言腹张（胀）云：

夜日淡卧而精炊之三十，无益；精虖三十，无益；精昫三十，无益；复精炊之三十，无益；起，治八经之引。……

此处“吹”与“呴”更迭为之，无效，乃治“八经之引”。八经之引，即帛书

① 高大伦：《张家山汉简引书研究》，119 页。

《导引图》第三十七之“坐引八维”（作裸上体、无裳、赤足、双膝微曲、双手向前、后下方分开之状）。东方朔《七谏·自悲》云：“引八维以自道兮，含沆瀣以长生。”“八经”似以作“八维”为是。

《引书》言人之得病乃由于四时气候之不和：

> 是以必治八经（维）之引，炊、昫、虖、吸天地之精气。信（伸）腹直要（腰），力信手足，軵踵曲指，去起宽亶（坦），偃治巨引，以与相求也，故能无病。偃卧炊、昫，引陰（阴）
>
> 春日再昫，壹虖、壹炊（吹）
>
> 夏日虖、壹呴壹炊
>
> 冬日再炊，壹呴壹虖。……

因四时之气，吹呴与呼之调节有别：

春　呴（二次）　一虖一炊

夏　虖　一呴一炊

冬　吹（二次）　一呴一虖

《引书》又言：

> 燥则娄乎（呼）娄卧，温则娄炊（吹）毋卧；实阴，暑则精娄（屡）昫（呴），寒则劳身，此与燥温寒暑相应之道也。

按《素问·生气通天论》云：“故阳气者一日而主外，平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭。”一日之间，气之阴阳不同：

平旦——气生

日中——阳气最隆

日西——阳气虚，是时气门乃闭

此为一日之间阴阳之变化。

若一年之间，则有寒暑、燥温之异，调息之法，乃随气候之转变，以图

表之：

燥——宜呼而卧（吹出温气）
温——宜吹毋卧（频吐凉气）
暑——宜呴（小口吐出热气）
寒——劳身

呼吸之轻重、调整，与气候相呼应。

由《引书》所记，呼出气三项，因四时而异，即《灵枢经》云“智者养生，必须时而适寒暑”是也。

王褒《圣主得贤臣颂》曰：“何必偃仰诎信如彭祖，呴嘘呼吸如侨、松?”颜师古注：“呴、嘘，皆开口出气也。”以吹呴属王乔、赤松，而偃仰属彭祖，吹、呴、呼三者皆为呼气之外息。《淮南子·精神训》语同。《庄子·刻意》：“真人所游，若吹呴呼吸，吐故纳新。”又《齐俗训》则作“吹呕呼吸”，借“呕”为“呴”。

东方朔云：“食沆瀣以长生”，宜以马王堆《却谷食气》章释之，其言曰：

食气者为呴、吹，则以始卧与始兴。凡呴中息而吹，年二十者朝二十，暮二十，二日之暮二百；年三十者朝三十，暮三十，三日之暮三百，以此数推之。

食气之人与食谷者异，须有严格规定，因年龄而异其次数，凡呴吹必在睡前与起身之时，将呴出温气到一半之际吹气（说者谓改为闭口吹出应呼出的余气），而次数如下：

二十岁　暮二十　每隔二日改为晚上二百次
三十岁　暮三十　每隔三日改为晚上三百次

此种呴吹之食气者，须配合四时，因有不同之场合及避忌，谓之“四咎”。马王堆《十问》容成公答黄帝问云：

食气有禁：春避浊阳，夏避汤风，秋避霜雾，各避凌阴，必去四咎，

乃深息以为寿，朝息之治，其出也务合于天……则陈气即尽，而新气日盈。昼息之治，呼吸必微……

暮息之治，深息长徐，使耳无闻，且以安寝。……故能长生。

夜半之息也……徐徐去势，六府皆发，以长为极，将欲寿神，必以腠理息。

《楚辞·远游》："餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。"王逸注引《陵阳子明经》云：

春食朝霞。朝霞者，日如欲出赤黄气也。

秋食沦阴。沦阴者，日没以后赤黄气也。

冬饮沆瀣。沆瀣者，北方夜半气也。

夏食正阳。正阳者，南方日中气也。

并天地玄、黄之气，是为六气也。

《却谷》篇云：

春食　去浊阳，和以匡光、朝霞，昏清可。

夏食　去阳风，和以朝霞、沆瀣，昏清可。

秋食　去〔　〕霜雾，和以输阳〔沦阴〕、匡光，昏清可。

冬食　去凌阴，和以正阳、匡光、输阳、输阴，昏清可。

从《十问》之说，知容成氏亦加以吸收，故有"去四咎"之语。《陵阳子明经》亦袭用之，以说六气。《十问》容成言："善治气抟精者，以无微为积；精神宗溢，吸甘露以为积，饮瑶泉灵尊以为经。"实则老氏"专气致柔"之理，亦复相同。[①]

后来陶弘景的《登真隐诀》谈到服雾法、守玄白术、服日月诸光，即由《陵阳子明经》演衍而生者。[②]

① 参拙作《容成遗说钩沉——先老学初探》，见《北京大学学报》。

② 参拙作《论敦煌残本登真隐诀》，载《敦煌学》第四辑，2732页，台北，1979。

嗡气之道，必致之末，精生而不厥，上下皆精，寒温安生。息必深而久，新气易守，宿气为老，新气为寿。善治气者，使宿气夜散，新气朝最。

此即《庄子·大宗师》“真人其息深深”之义，王叔之云：“起息于踵，遍体而深。”是也。

呼气在先秦有吹、呴、呼三者，配以四时朝暮。后来呼气增益为六，最先出现于陶弘景之《养性延命录》，成为吹、呼、唏、呵、嘘、呬之六字诀，以合五脏。其说曰：

凡人之息，一呼一吸，元有此数。欲为长息吐气之法，时寒可吹，时温可呼（即呴）。委曲治病，吹以去风，呼以去热，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，呬以解极。凡人极者，则多嘘、呬。道家行气，率不欲嘘呬。嘘呬者，长息之患也。

又曰：

凡病之来，不离于五脏。心脏病者，体有冷热，呼吹二气出之；肺脏病者，胸背胀满，嘘气出之；脾脏病者，体上游风习习，身痒痛闷，唏气出之；肝脏病者，眼疼愁忧不乐，呵气出之。

吐气有六，而五脏只有五，故后来以多出之呬气属三焦。按《说文》：“呬，东夷谓焦为呬，出《太清调气经》。”《方言》作东方齐曰呬。今《道藏》所传祛病延年六字法，除上述二书外，尚有《太清导引养生法》、《太上养生胎息气经》、《太上老君养生诀》等书。行气疗法，详见《道藏》卷十八，多至二十种，皆踵事增华，不具述。

四、论服食

再谈服食，兹据《列仙传》，举出服食之例如下表。

赤松子	服水玉

马师	饮甘草汤
赤将子舆	啖百草华
偓佺	食松实
方回	练食云母
关令尹	服苣胜实（《广雅·释草》：巨胜，胡麻也）
涓子	好饵术
吕尚	服泽芝地（石髓）
师门	食桃李葩
务光	服蒲韭根（菖蒲）
仇生	食松脂
彭祖	食桂芝
邛疏	煮石髓服之（谓之石钟乳）
陆通	食橐卢木实及芜菁子
江妃二女	茹芝
范蠡	服桂饮水
寇先	种荔枝
桂父	服桂及葵，和以龟脑
修羊公	食黄精
崔文子	作黄散、赤丸
赤须子	食松实、天门冬、石脂
犊子	松子、茯苓
鹿皮公	食芝草
昌容	食蓬蘽根
谿父	食桂、附子、芷实
山图	服地黄、当归、羌活、独活、苦参散
毛女	食松叶
文宾	服菊花、地肤、桑寄生松子
商丘子胥	食术、菖蒲根，饮水
陵阳子明	服五石脂

水玉即水精，见《山海经》郭璞注。按《抱朴子·仙药》篇称“玉亦仙药”。引《玉经》云：“服玄真者，其命不极。玄真者，玉之别名也，令人身飞轻

举。”古代有《服玉方书》，见《隋书·经籍志》。《周礼·玉府》云：“玉斋则供食玉。”郑玄注：“食之以御水气。”《正义》谓“玉屑研之乃为食”，是古确有食玉之事。《文选》木华《海赋》：“群仙缥缈，餐玉清涯。”葛洪自言：“得于阗国白玉，大善。其次南阳徐善亭部界中玉，及日南卢容水中玉亦佳。赤松子以玄虫血渍玉为水服之，故能乘烟上下也。”[①] 彼能分辨各地玉质，又似亲至交广[②]，故能知卢容之玉。《水经·温水注》引《扶南传》：“林邑至日南、卢容浦口，可二百余里。”是其地。

《抱朴子·仙药》篇引《孝经纬·援神契》：“椒姜御温，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜（即木芝）避兵。”《列仙传》所记诸仙人服食之物，于是篇多可印证。菌芝为汉人常服之品，《汉书·艺文志》有《黄帝杂子芝菌》十八卷，注：服饵芝菌之法也。今四川汉代画像砖石，多见芝盖及仙人持灵芝作[illegible]状[③]，具见茹芝之习惯，芝有五芝各百余种，已详葛氏之文。

马王堆《养生方》记药物，如《老不起》云：“以颠棘为浆方。”颠棘，即天门冬，赤须子所服者。葛洪云：“天门冬，或名莚门冬，或名颠棘，或名管松，根长而味多苦。服之百日，皆丁壮倍驶于术及黄精也。”《方》四《加》（补益方）云：“又治白松脂。”松脂即仇生所服。松脂除热，久服轻身延年。《方》十一《益甘》云：“益甘，茯苓去滓，以汁肥豯。……干姜、菌桂。”犊子所服。茯苓主胸胁逆气，利小便，菌桂，味辛温，养神。葛洪《仙药》：“桂可以葱涕合蒸作水，可以竹沥合饵之。”关令尹服苣胜，师门食桃。葛氏云：“巨胜，一名胡麻，服之耐风湿，补衰老。”其佚文云：“胡麻好者，一夕蒸之如炊，细筛白蜜和丸，日二枚……五年，入火不烧；六年，走及奔马。”[④] 又言：“桃胶以桑灰汁渍，服之百病愈，久服之，身轻有光明。”

又言：“云母有五种服法，或以桂葱水玉化之为水，或以蜜搜为酪，或以秋露渍之百日，韦囊挺之为粉，饵之，则百病除。”此方回之所服。

吕尚、邛疏服之地髓，或谓之石钟乳。五石散以钟乳为主。[⑤] 唐帝以赐大臣。《唐本草》云非其土地，不可轻服，多发淋渴。孙思邈已言其害。章鸿钊《石雅》第六卷《药石》记之甚详。

---

① 《抱朴子·仙药》。

② 参冯汉镛：《葛洪去印支考》，载《文史》，第 39 期。

③ 参王仁湘：《汉灵芝草小识》，载《四川考古论文集》，1996。

④ 见《御览》卷九八九引。

⑤ 见沈括《梦溪笔谈》。

服食药物有前后之宜，《仙药》篇引《中黄子服食节度》言其大要，可参看。

五、《养生论》与庄学

嵇康《养生论》结语云："外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以'一'，养之以'和'，'和'、'理'日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦，无为自得，体妙心玄，忘欢而后乐足，遗生而后身存。若此以往，恕可与羡门比寿，王乔争年，何为其无有哉！"李善注云："文子曰：古之为道者，养以和，持以适。"庄子曰："古之治道者，以恬养'知'，知生而无以'知'为也，谓之以'知'养'恬'，'知'与'恬'交相养，而'知'、'理'出其性。"按善引庄子文原出于《缮性》篇。善注引"知生"句，"生"前有"知"字。下文又云："夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也。"故和之与理，如德之与道，德近仁而道犹义。叔夜谓"和理相济"，无异谓德与道相济，其区别和与理为二事，义本庄生。稽之庄书之言"和"，如《德充符》云：

> 游心乎德之和。何谓德不形？曰：平者，水停之盛也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。

和之境界，是至德、上德，如水之平，内保而外界不能荡之。

《天道》亦云："夫虚静恬漠，物之本也。""夫明白于天地之德者，此之谓大本大业，与天和者也，所以均调天下，与人和者也。"故有天和焉。天和者谓之天乐；有人和焉，人和谓之人乐。

《在宥》云：

> 广成子曰：我守其一，以处其和，故或修身十二百岁矣。

叔夜言"守之以一，养之以和"，语亦本此；老氏曰"冲气以为和"，文子云"养以和"，其意悉同。

庄子所谓"以恬养知"者，《说文》："恬，安也。"庄书之言"恬"者，《胠箧》云：

> 甚以夫好“知”之乱天下也，自三代以下者是已。……释夫恬淡无为，而悦夫哼哼之意，哼哼已乱天下矣。

“恬”与“淡”联言，亦分言曰“淡”与“漠”。《应帝王》云：

> 无名之人曰：游心于淡，合气于漠。

亦合言曰“淡漠”。《缮性》云：

> 古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。……人虽有知，无所用之，此之谓“至一”。

此至一之说，惟去“知”而后可以达到。惟以恬养知，此得恬而安适之知，乃得道之知，游心于德之和之“知”，再以此得道之知与恬相养，则和与理皆出其性，此庄生《缮性》之性乃一恬淡合于天德之性。《刻意》篇描写此一境界云：

> 夫恬淡寂漠，此天地之平而道德之质也。……平易则恬淡矣，平易恬淡则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。……去知与故，循天之理，故无天灾无物累。……虚无恬淡，乃合天德。

《内经》却病可源于人心恬淡之说，即庄子学说之发挥，不待细论。[①]

《刻意》称“不道引而寿”，讥吹呴呼吸乃彭祖寿考者之所好，其实真正能与天地合德者，不必慕乎寿考，不必循彭祖之所好，不缘乎道引，自可臻于寿域，“澹然无极而众美从之”。庄子不主张导引，由此可见。养生之最高理想在“和”一字，导引只是手段，非其目的。叔夜引申庄学，在今日仍有高度意义，其说仍值得我人之仔细玩味。

上举诸佚书之发现，令古代方术中采日月精英，还精补脑及《内经》、《灵枢》之天道与人体相关诸说，取得确实根据和充分了解，知其思想之形

① 参王卜雄、周世荣：《中国气功养生学》第一分卷，长沙，湖南科学技术出版社。

成，远在战国时期已极度流行，对易、老、庄三玄中重要语句，提供合理与进一步的解释。证明嵇康《养生论》言之绰有理据，对于现代人仍有极大裨益。

第五届中国饮食文化学术研讨会专题演讲，香港，1997 年 11 月

论道教创世记

《创世记》是以色列民族用口传故事方式写成的文学作品。在希伯来文原本，创世记写作 bareshith（汉译称《伯里西特》），意思是开始，它和 As. barû、banu 有语源的关系。Bare 一字，腓尼基人用 bara。英文本来自希腊文 gene—sis，gene 可以指谱系，所以《创世记》除指出天地开辟、人类起源之外，还有亚伯拉罕的族系的记述。揆以华夏古史礼制，除了谈天地开辟的神话之外，还有《周礼》所谓“奠世系”一类之事情。西亚的史诗名曰 E-nu-ma E-lis，七大泥版所记，先为众神之争，继为太阳神 Marduk 之胜利，与神庙之创建及沥血造人等故事，长共一千行以上。与希伯来之创世记颇有悬殊，但却是人类最早有关创世的记录。又 Gilgamesh 史诗十二泥版，1872 年经 George Smith 公布，其中洪水故事可与《圣经》参证。虽巴比伦史诗之中道德与伦理之活动均付阙如，但却对西亚的历史背景之认识有极大的帮助。

道教经典本无所谓《创世记》的专著。对于人类的原始，道教徒所造的宇宙论，自来却非常关心。道教起于蜀中，汉人传说第一位开天辟地的人物盘古氏，最先竟始出现于四川。东汉末献帝兴平元年（194），益州刺史张收刻绘于文翁石室的壁画人物中，有盘古与李老并列，位次于列代君主之前。似乎即以盘古为创世之主。我曾发表过《盘古图考》一文，纠正了向来认为盘古最早见于吴，徐整《三五历记》的误说。

与盘古同列的李老，应是李老君之省称。《广弘明集》卷十二引《须弥图经》云：“宝应声菩萨化为伏羲，吉祥菩萨化为女娲，儒童应化作孔丘，迦叶

化为李老。”（释明槩《决对傅奕》第八）以李老为迦叶之化身。“李老”之名亦见于此。是“李老”即李老君之证。这里李老地位与孔丘及伏羲、女娲并列，李老竟被视作迦叶的化身。

道教徒每每剽袭释氏之书，自西晋王浮作《化胡经》以后，更为变本加厉。上举释明槩之文第七云：“化胡经，王浮所制，或取盘古之传，或取诸子之篇。”提及《盘古传》一书，是即西晋王浮之所依据。今《化胡经》原书具在（此为敦煌写本，原物在法京国立图书馆，列P·二二〇七卷一；P·二二〇四卷十），特别是第十卷多言及荒古创世之事，可能即出自《盘古传》。

《化胡经》第十一变词云：

> 十一变之时，生在南方阎浮地，造作天地作有为。化生万物由〔犹〕婴儿。阴阳相对共相随。众生享气各自为。番〔蕃〕息众多满地池。生活自卫田桑靡〔麻〕。劫数灭尽一时亏。洪水滔天到月支，选擢种民留伏羲。思之念之立僧祇，唯有大圣共相知。

文中言及“选擢种民”，正如希伯来之 Chosen People。这简直是道教徒之创世记的缩影，以为洪水过后，人类种民惟余伏羲，如彼土之挪亚。伏羲、女娲的神话在四川出土的汉画像砖表现得非常普遍，他俩是汉人心目中人类的开端。伏羲传说流行于西北，故甘肃成纪被传为伏羲的诞生地，由于羌人的传播，伏羲的行踪又到了月支，月支亦有洪水的神话，真是奇迹。

自王浮而后，道教经典撰述花样多端，层出不穷，逐渐有类似创世之说，间亦吸收盘古神话，如道书《元始上真众仙记》引《真书》曰：

> 昔二仪未分，溟涬鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。……
>
> 元始天王在天中心之上，名曰玉京山……仰吸天气，俯饮地泉，复经二劫，忽生太元玉女，在石涧积血之中……号曰太元圣母，元始下游见之，乃与通气结精，招还上宫。……
>
> 太元母生天皇，十三头，治三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父；又生九光玄女，号曰太真西王母，是西汉夫人。……后生地皇，地皇十一头，地皇生人皇，九头，各治三万六千岁。（《道藏》五，艺文影印本）

此书又题曰《葛洪枕中书》，文中有云“洪曰：此事玄远，非凡学所知”。盖假托洪之名，未知出谁氏之手。柳存仁先生很重视此书，认为它可视为道教的创世记，说详见他的《道教前史二章》一文。书中称盘古曰真人，又加号为元始天王。考“元始天王”一名见《汉武内传》云：“此元始天王在丹房中仍说微言。”“天王”在佛典及纬书《春秋纬说题辞》中均有之，出现可能自汉世，但未与盘古挂钩。北周甄鸾《笑道论》言：“元始天王及太上道君诸天神人。”则列于太上道君之前，北周已然。《真书》复拉上东王公、西王母，各加以新号。最有趣的是三皇头数为十三、十一、九等等，类似无稽之谈。然葛洪《抱朴子·遐览》篇引用“道经《三皇内文》有天、地、人三卷”。书均失传。三皇之为天皇、地皇、人皇，似初见于《易纬坤灵图》、《春秋纬命历序》诸书，汉代谅已面世。故王莽年号有地皇。《路史余论》引《命历序》称“自开辟至获麟三百二十七万六千岁。司马贞《三皇本纪》从之”。王莽有《三万六千岁历》之作；可惜所有资料，全已失传。《御览》卷七十八引《春秋纬命历序》云：“人皇氏九头，驾六羽，乘云车，出谷口，分九州。”按《古微书》下尚有“各立城邑，凡一百五十世合四万五千六百年”等句（见该书卷十三）。葛洪之世，此类书皆完整保存，道书之《三皇内文》必据之而作。

考吴、蜀之时，史家纷纷谈三皇之事。《御览》卷二《天部》引徐整《三五历记》云：

> 天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八十岁。天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。

同书卷七十八《皇王部》引《三五历记》共三条：

> 天皇——溟涬始牙，蒙鸿滋萌，岁起摄提，元气肇启，有神灵人十三（头），号曰天皇。
>
> 地皇——有神圣人十二头，号地皇。
>
> 人皇——有神圣人九头，号人皇。

按宋均注《命历序》云："九头，兄弟九人。"

三皇年岁之异说，见于吴项峻《始学篇》又有不同：

> 天皇十二头，治万八千岁。
>
> 地皇十二头，治一万八岁。
>
> 人皇九头，兄弟各三分，人各百岁。（《御览》卷七十八引）

项氏《始学篇》有注，见《御览》卷三百八十八引。《隋书·经籍志》：梁有《始学》十二卷，吴郎中项峻撰。《吴志·薛综传》记华覈上疏云：

> 大皇帝末年，命太史令丁孚、郎中项峻始撰吴书，孚、峻俱非史才。

《唐志》亦著录项峻《始学篇》十二卷，《初学记》卷九、《类聚》卷十一俱引其书。

又韦昭著《洞纪》亦记三皇事，见《御览》卷七十八引。《隋志》：《洞纪》四卷，韦昭撰，记庖牺以来至汉建安二十七年事。《吴志·昭传》称："按传记考合异同，采摭耳目所及，以作《洞纪》。"《洞纪》云："古人质，以头为数，犹今数鸟兽，以头计也。"是所谓天皇十二头乃指十二人。

《洞冥纪》云："天皇十二头，一姓十二人也。"九头，九人也。（《洞冥纪》，《唐书》称郭宪撰，陈振孙《直斋解题》云："东汉光禄大夫郭宪子横撰。"《日本国见在书目》："汉武《洞冥纪》一卷，郭子横撰。"）

按训头为人，出韦昭《洞纪》之说，然《水经·湘水注》："衡山下有舜庙，南有祝融冢，楚灵王之世，山崩得《营丘九头图》。"亦见盛弘之《荆州记》。此营丘九头，应如"雄虺九首"，作首字解，子弹库帛书夏皋月人像绘三首牛蹄状是也。故训头为人，乃后起之义。

《三国志·蜀志》秦宓对广汉太守夏侯纂云："三皇乘祇车出谷口，今斜谷是也。"到了常璩著《华阳国志》，就说"蜀之先世，肇自人皇，与巴同囿"了。又引《洛书》云："人皇始出，继地皇之后兄弟九人，分理九州为九囿。"所谓洛书，指纬书《洛书甄曜度》、《洛书灵准听》、《雒书录运法》等等，俱见《古征书》所辑佚文。盖是三皇之说在三国之际十分盛行与谶纬之学有密切关系。葛洪《枕中书》所云："天皇十三头，地皇十一头，人皇九头，各治

三万六千岁”，实远有所本，完全不是出于他的捏造。这部书本称《元始上真众仙记》，柳先生认为可以弥补道教没有创世记的缺陷。他怀疑《真书》中言及“通气结精”、“二气细缊”之语。其实《易·系辞》已言“男女媾精”，四川东汉崖墓不少为秘戏图像，足证《想尔注》屡言房中术之有据。[①]

《真书》谓溟涬状如鸡黄，即西方创世史诗之 Watery Chaos 及 Cosmic egg，腓尼基、印度神话皆有之。其称盘古为真人，加号“元始天王”，这则是道教化的盘古，自属匪夷所思！

在傜族神话中更渗入不少道教思想。其所传《盘皇歌》一类，以及绘画之属，皆与开辟神话有密切关系，且与道教活动融合在一起。

J. Lemoine 教授曾引用马伯乐老子化生之说以解释之。据我所知，《灵宝度人经》卷四十三云：“眼为日月，头为昆仑，眉为华盖，发为山林，肠胃江海，呼吸风云，声为雷霆。”又同书卷三文字亦同。按《度人经》有南齐时严东作注，其年代大约可知，考北周甄鸾《笑道论》第一“造立天地”章云：

> 太上老君造立天地，初记称……老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿，骨为龙，肉为兽，肠为蛇，腹为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖，乃至两肾合为真要父母。

下至晚出之《灶经》，亦有相同之说，余藏明刻本《太上老君说平安灶经》有云：

> 尔时太上老君……在玉境山中，说上界种火之母。玉顶大仙说：圣母元君分身下界，化为世界。左眼化为日，右眼化为月，头发化为山林树木，血脉化为清泉，手足化为碓磨，舌头化为簸箕，四肢化为四时，三百六十骨节化为三百六十日。（参见下页附图）

亦由上说所演衍而生，晚出益为离奇。马伯乐所引道教书即本之此类资料。

考佛典之《摩伽登经》卷上云：

> 若梵天生，皆应同等。……又汝〔按指婆罗门〕法中，自在天者，造于世界，头以为天，足成为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流

---

① 见《道家文化研究》第七辑，329 页。

泪成河，众骨为山，大小便利，尽成于海。斯等皆是汝婆罗门妄为此说。（《大正藏》卷二十一，402 页）

太上老君說平安竈經
爾時太上老君金闕上帝。妙
行真人祖聖妙天。天尊大道
真君。開門天使者。在玉境山
中。說上界種火之母。玉頂大
仙。誠聖母元君分身下界化
為世界。左眼化為日右眼化
為月。頭髮化為山林樹木。血
脉化為清泉。手足化為碓磨。
舌頭化為簸箕。四肢化為四
時三百六十骨節化為三百
六十日。八萬四千毛竅化為
毛脂肉臟獐麅野獸六畜猪
羊。大虫牛馬耕耘布種孳生
五穀禾苗。天尊吾曰。每月初
一日先掃竈君門後掃竈君房
中。堂前淨。堂中潔淨。身上污
穢不淨。觸污竈君大王。惹了

明刻本《太上老君说平安灶经》书影

如持此文与上引道教所说加以比较，其抄袭之迹，甚为明显。细读是经此段文字，乃佛家指出围陀（Veda）经典无有实义，故称上述之事乃婆罗门之妄说。所言分明是指责围陀之说。所称之自在天即摩醯首罗（mahacvara），秦言自在天（见《翻译名义大集》三一一八条），云冈石窟第八洞即有摩醯首罗像。《魔伽登经》所述梵天，即印度教之 Siva，所言围陀，即指 Rig-veda 第十篇九十之巨人篇（Puruṣa）。

在印度吠陀经中之 Puruṣa，略引数句如下：

Yat Purṣsam viādadhuh
Katidhāvi akalpayan?
mukham kim asya? Kau bāhū?
Kā uṝu pādā ucyete? (11)

(When they divided Purusa into how many parts did they dispose him? What did his mouth become? what are his two arm? his two thighs, two feet called?)

Brāhmano'sya mukham āsīd,
bāhū rājamieh krtān;
ūrū tad asya yad vāisyah;
padbhyām sūdro ajāyata (12)

(His mouth was the Brāhman. his two arms were made the warrier, his two thighs the vaisya; his two feet were Sūdra.)

Candramā manaso jātas;
caksoh sūryo ajāyata;
mukhād Indras ca Agnis ca.
prānād vāyur ajāyata (13)

(The moon was born from his mind; from his eyes, the sun was born, from his mouth Indra and Agni, from his breath Vayu was born.)

上引《摩伽登经》乃出吴时竺律炎与支谦所译，但在支谦以前，东汉安世高已有译本。安世高以桓帝建和元年（147）至洛阳，后至会稽。安译今无全本，然可断言者，通过东汉时《摩伽登经》之翻译，围陀理论之巨神及佛所反对之大自在天神话是时已输入华夏。后来道家遂窃取之。

故知道教之宇宙开辟说，实取自佛经（《摩伽登经》），佛经则引用围陀而加以驳斥。其入华时间正在东汉末。

我人可得一结论如下：

围陀

Purusa→佛典→道教经典（《元始上真众仙记》）

⋮

（《三五历记》）《笑道论》

《摩伽登经》　⋮

《灶经》

故知道教经典中之盘古创世记，与佛经可能出于一源，很值得考虑。

《山海经》烛阴之说，亦复相类。郭璞云："烛龙也，是烛九阴，因名。"烛阴为钟山之神，钟山所在即昆仑山，可能亦是西来之说，《楚辞·天问》已言："烛龙何照?"烛龙是日神，其名先秦已有之，见于楚人之壁画，烛龙如果亦与梵天有关，则当是任昉《述异记》中论盘古所谓"古说"或"先儒说"。可参《古小说钩沉》玄中记条。

至于北宋真宗天禧时，张君房奉敕所修《大宋天宫宝藏》，今已失传，从其中摘抄出来的有《太上老君开天经》，亦被人视作道教的创世记，中文大学宗教系有学生据此写成硕士论文。是经引用《灵宝天地运变经》论地厄、天亏之事，述金天氏少昊之后的大阳九、大百六之数为 9900，小阳九、小百六之数为 3300，即取汉人所谓"阳九百六"的旧说。又言混沌生二子，大者胡臣，死为山岳，小者胡灵，死为水神。则出自巨灵胡传说。《史记·封禅书》索隐引《括地志》"河神巨灵胡手豐脚蹋"；《水经·河水注》引《遁甲开山图》"有巨灵胡者，得坤元之道，能造山川出江河"；扬雄《河东赋》谓"河灵矍踢"；张衡《西京赋》所谓"巨灵赑屃"是也。

又言元皇之后有尊娄，尊娄后有勾娄，勾娄后有赫胥。按《六韬》有尊

卢氏（《御览》卷七十六引），赫胥诸名则出自《庄子》；又言黄帝之后有少昊，少昊之时老君下，为师号随应子作《玄藏经》；又分高原、高阳、高辛为三世，随应子、高原诸名，似出杜撰，于史无征。此书见于《云笈七籤》卷二第八。谓老君口吐是经，更属荒诞，今不具论。

释、道并行与老子神化成为教主的年代

老子是中国思想史、宗教史上的枢纽人物，老子本人的年代和老子成为教主的年代，都成为中外学人关注的核心问题。老子其人，最近何炳棣又有新说[①]，尚待讨论。至于老子神化的过程，目前有不少出土文物显示的新知，可供探讨，试陈我说如次：

东汉朝廷的记录，每每视黄老与浮屠为一体，相提并论，最显著的事例，是明帝永平七年（64）楚王英诏书和桓帝延熹九年（166）襄楷的上疏[②]，官方的文书把浮屠与黄老视为同一性质的教义。是时佛教初入中国，道教尚在未形成的阶段，我们看连云港孔望山的石刻，佛教和老子像同为奉祀的对象，出现两教不相冲突、和谐共处被人膜拜的现象。在四川出土不少佛像亦刻上带道教色彩的纹样，如彭山崖墓之类。[③]

东汉初期，老子的神圣地位，尚未被人确定。班固《汉书》中的《古今人表》列老子于中上等，在郯子之下，南荣畴之上，故陈相边韶作《老子铭》，力诋《人表》抑低老子，与楚的子西同科，是极大的失误。张晏亦讥其非。班固是楚王英"诵老子、尚浮屠"的同时人，他写的辞赋，像《东都赋》说："建章、甘泉，馆御列仙，孰与灵台、明堂，统和天人?"他深抑仙道，

---

① 《老子通》一书已列出过去许多有关研究老子的论文。何氏之说，见于《燕京学报》新九期。

② 诏楚王英云："楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁慈，洁斋三月。"襄楷疏云："又闻宫中立黄、老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为。"

③ 郭丽英：《中国南北朝以前的佛教造像与江南地区佛教的传人》，见《远望集》，782 页。

故轻老氏。他没有写过把孔、老对举的文辞，不像冯衍《显志赋》还有“览圣贤以自镇，嘉孔丘之知命兮，大老聃之贵玄”一类的句子！班固之贬老，足为东汉初年老子地位尚未正式建立的证明。

老子的母亲，在唐代尊老的气氛之下，有说她是“玄妙玉女”。张守节《史记正义》引《玄妙内篇》：“玄妙玉女梦流星入口而有娠。”《玄妙内篇》似是最先的记载。下至段成式的《酉阳杂俎》玉格[①]都有“玄妙玉女”一名。按实际先有“玉女”，后来再出现“玄妙玉女”。[②] 考汉元帝初元（公元前48—前44）时候，钜鹿辕阳侯张家已利用“天渊玉女”名义从事宗教活动。[③] 其实“玉女”的名字，较早出现于马王堆《阴阳五行》记二十八宿休咎：“〔牵〕牛、角、埂（亢）、东井、舆鬼，玉女观。”西汉初年已有之。在山东（1973年发见的）苍山画像题记，有“玉女仙（仙）人”字样。[④] 玉女当指道教女仙，下及唐季，蜀中天师有将十二玉女驱入盐井之说。玉女与“玄女”关系如何？尚待深入研究[⑤]。葛洪《遐览》篇有《玉女隐微》一卷。段成式所见图籍，有《六阴玉女经》。

东汉时已有好事者，目老子为“先天地生”之混沌元气。《隶释》载边韶《老子铭》云：

> 其二篇之书，称天地所以能长且久者，以不自生也。……或有浴神不死是谓玄牝之言，由是世之好道者，触类而长之，以老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作识，□降斗星，随日九变，与时消息。规椝三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房。

边韶已明言老子之如何被好道者加以神化。我们看《想尔注》言：“道，气也，化为太上。”与《大家令戒》指大道即老子，是说非起于张陵，盖远有所本。边韶对班固《人表》深抑老子表示不满，说道：

---

① 方南生点校《酉阳杂俎》16页记李母及老子诞生情形。可参看。

② 释法琳《辩正论》云：“检道家《玄妙》及《中台（胎）》、《朱韬玉劄》等经，并《出塞记》云‘老是理（李）母所生’，不云有‘玄妙玉女’。”张守节《正义》亦引《朱韬玉劄》，《神仙传》、《上元经》今皆亡佚，惟《玄妙》实有“玄妙玉女”一名。法琳之说不确。

③ 姜生《汉代道教经典之终末论考》上引“谷永上汉成帝书”。

④ 《文物》，2000（7）。

⑤ 邢东田：《玄女的起源、职能及演变》，载《世界宗教》，1997（3）。以我所知，“玄女”最早见于纬书《河图》（《钜宋广韵》十虞符字下引《河图》云“玄女出兵符与黄帝战蚩尤”）。

九等之叙，何足累（原作纍）名，同光日月，合之囲星。

世传有谯令王阜所作的《圣母碑》，见于郦道元《水经注》阴沟水条云：

> 庙前有李母冢。冢东有碑，是永兴元年谯令长沙王阜所立，碑云老子生于曲濄间。濄水又曲东径相县故城南，其城卑小实中。边韶老子碑又云："老子，楚相县人也，相县虚荒，今属苦，故城犹存，在赖乡之东。"

王阜此碑实立于桓帝永兴元年（153），在边韶之前，碑已久佚。王阜是长沙人，官谯令。

是碑除郦氏所引一句之外，又有二条，录之如下：

（一）《太平御览》卷一天部"太初"下引王阜《老君圣母碑》云：

> 老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。

此参用《乾凿度》之说，言老子生于无形之先。后此所以有"混元"之号。

（二）又《太平御览》卷三六一人事部"产"下引崔玄山《濑乡记》云：

> 李母祠，在老君祠北二里，祠门左有碑文曰"老子圣母李夫人碑"。老子者，道君也。始起乘白鹿，下托于李氏胞中，七十二年，产于楚国淮阳苦县濑乡曲仁里。老子名耳，星精也，字伯阳，号曰聃。

王阜全文不可见，仅存此三段，吉光片羽，至为可珍。老子母之被称为圣母，且为立碑，实在桓帝永兴年间。严可均辑《全后汉文》只据《太平御览》天部辑出一条，乃误王阜为益州太守之王阜，故有据之认王阜为章帝时人。[1] 杨

① 上引姜生文。

守敬《水经注疏》已指出其错误。[1]

又《太平御览》卷三六一“产”下产部引《神仙传》云：

老子母怀之七十岁乃生，时割其左腋而生，生而白首，故谓之老子。

此为老子生于左腋之说，与释迦胁生相同。余曾撰《中国古代“胁生”的传说》，取与Indra和释迦互证，涉及老子[2]，但未详细考察。老子母亲或称曰玄妙玉女。《酉阳杂俎》玉格亦云：

老君在胎八十一年，剖左腋而生，生而白首。又：李母本元君也，日精入口，吞而有孕。

李母所以被称为圣母，即以是之故。边韶《老子铭》云：

延熹八年（165年）八月甲子，皇上……潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。于时陈相边韶，典国之礼……敢演而铭之。

关于桓帝祀老子的事，除此之外，又有若干不同记载。

《后汉书·桓帝纪》管霸祠老子，在是年十一月。

袁宏《后汉纪》：延熹八年春正月，使中常侍左悺之苦县祀老子。上始好神仙之术。同年十二月，使中常侍管霸之苦祀老子。九年六月庚午祀老子濯龙宫中。

《资治通鉴》卷五五汉纪四七云：

（延熹）八年春正月。帝遣中常侍左悺之苦县祠老子。……九年，夏四月庚午，上亲祠老子于濯龙宫，以文罽为坛饰，淳金釦器，设华盖之坐，用郊天乐。

《水经·濄水注》引《仙人王子乔碑》云：

---

① 杨守敬《水经注疏》江苏古籍出版社版本，946页，称“严氏误以王阜为成都人，失考甚矣”。

② 拙文见《燕京学报》，1997（3），北京大学出版社印。

延熹八年秋八月，皇帝遣使者奉牺牲致礼，祠濯（龙）之敬，肃如也。国相东莱王璋字伯义以为神圣所兴，必有铭表，乃与长史边乾遂树之玄石。

平原襄楷上疏，即在延熹九年（166）夏六月，祀老子于濯龙宫之后，疏中已有“老子入夷狄为浮屠”之语。马融《樗蒲赋》云：“道德既备，好比樗蒲。伯阳入戎，以期消忧。”融（从事郎中）为梁冀草奏太尉李固，事在桓帝建和元年（147）。

《魏书·释老志》称“灵帝置华盖于濯龙”，误桓帝为灵帝。洪适《隶释》谓“威宗（桓帝）方修神仙之事，故一时郡县竞作碑表”。老子正式为朝廷祀以郊天之乐，实始于桓帝，有如汉武以郊天之礼祀太一。

自老子母之立碑建庙，老子亦如释迦胁生下降，李母地位有如摩耶夫人，遂有圣母之号。老子在桓帝以前已被神化，再加上释迦胁生神话与之糅合，老子逐渐形成为教主的形象，与释迦地位可相比伦。由是观之，桓帝永兴元年（153）李母碑的建立，前于延熹八年（165）桓帝崇祀老子先十二年，可说是老子被神化有证据可考的绝对年代。

老子化胡之说，向来有很多人研究，大抵以《玄妙内解经》为依据。张守节《史记正义》引用《玄妙内篇》云：“李母怀胎八十一载，逍遥李树下，乃割左腋而生”。又云：“玄妙玉女梦流星入口而有娠。”张氏所见《玄妙经》，已有“玄妙玉女”一名。《玄妙内解经》一书，有关道教起源的材料为一般学人所重视，日本人辑佚考证多家。近年国内学者群起探索，卓著成绩，见于郝春文主编的《敦煌文献论集》中，就有论文三篇，牵涉到这一问题，尤以刘屹的《玄妙内篇考》论述更为详尽。他区别《玄妙内篇》有旧本与新本之别，更为精辟之论。

《玄妙内篇》已见引于敦煌本《太平经》（S·四二二六），可能汉代已有其书。“玄妙玉女”一名似因出于《玄妙内篇》，故于玉女上加“玄妙”二字。明僧绍的《正二教论》转引顾欢《夷夏论》记老子剖左腋而生之后，指出“此出玄妙内篇”。明僧绍则加按语云：“事在《玄妙内篇》，此是汉中真典，非穿凿之论。”所谓“汉中真典”，应指张鲁一家所传之物。“汉”字非泛指中国。《三天内解经》记老子是由三气混沌相因而化生玄妙玉女，老子即从玄妙玉女左腋而生。《三天内解经》成书似在《玄妙内篇》之后，近人撰《三天内

解经与想尔注》已指出二者间之关系。[1] 所以我认为“汉中真典”以指天师道所传者为是。观《想尔注》措辞，以老子相等于“道”，与王阜《老君圣母碑》所云“老子者，道也”义无二致。再证之郭店楚简“又（有）𦣻（道）虫（蚰=混）成，先天陞生”今本作“有物”，此处“道”字写作“𦣻”，从廾从百。与他处道字又作“衍”者不同，这说明《老子》书形成，已有把“道”看成天地以前的元气。[2] 道是混成之物，先天地而生。正像说老子等于“道”，生在混沌之际，先于天地。知想尔之说，远有所承，非出自杜撰。东汉桓帝以前，李母腋生老子之说已甚盛行，经桓帝之崇祀，老子地位得与释迦并立。王阜此碑[3]正好作为老子已被神化的断代依据。加之朝廷予以支持，老子经神化而提升，登上教主的宝座，道教从此初步得以奠定。

① 文见《道家文化研究》。

② 此字或释为状，乃从音而论，亦是一说。愚见以释“道”为佳。

③ 施蛰存：《水经注碑录》卷五，148页。《汉李母庙碑》略有考证，指出唐代又有圣母李夫人碑。事在东汉以后，故不再作讨论。

中黄子考

本世纪以来，地不爱宝，湖湘出土简册之夥，足使束广微王僧虔骇汗失色。佚籍陆续涌现，《文子》因定县残本问世，重获学界之重视，论议方滋，波澜四起。记陈亮词云："大家创见又成惊"（《水调歌头·和赵用锡》），"故纸里是争雄处"（《祝英台近·送叶正则如江陵》）。近时武汉大学有郭店楚简讨论会之举行，余于别筵间，吟赠主人，即引用龙川之句，盖纪实也。

丁原植先生钻研诸子学有年，留心出土文献，近著《文子资料探索》及《淮南子与文子考辨》二书，应运而生，其书网罗宏富，剖析入微，久已风行海内外，近复出其余力，撰《文子新论》一书，属为喤引，余受而读之，其中惊人创见，往往遘之。钻研故纸，能有如斯硕果，使同甫复生，必为之投笔称快。

惟是新旧文献，经细心互勘之后，往往又有新问题发生。试举《文子·微明》篇中"中黄子"一例，重为考索，向君求教。

《微明》篇据君研究，此章不见于《淮南子》，可能属于古本《文子》。其言二十五人之数，因五居于中央，五五成二十五。故有取于此数。唐大中间，颍川人陈宽著《二十五等人图》，残文见法京敦煌写卷列 P·二五一八号，共存 98 行，此书仅见于《宋秘书省续到四库阙书目》著录。《文子》原于上等列神人、真人、道人、至人、圣人。陈书易其次第为神人、圣人、真人、道人、至人。以"圣人"列前，盖改道为儒，轩轾之见遂异。贾谊《鹏鸟赋》篇末略次人等。"真人恬漠"句下，李善注引《文子》云："得天地之道，故

谓之真人也。”似贾生见过《文子》古本。道藏《文子缵义》云：“中黄子者，古之真人弟子欤。”今本《神仙传》称“白石先生者，中黄丈人弟子也”。古有白石神君，灵帝光和六年立碑，在河北真定（文见《隶释》），不知即此白石先生否？三国时，曹操禁祀中黄太一道。沈曾植《海日楼札丛》卷六引《魏书》黄巾与太祖书云：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同。似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立，天之大运，非君才力所能存也。”沈氏举《龟山元箓》中有东明，南光，西精，北光，中黄之符。《道藏》太平部有《太上灵宝净明中黄八柱经》以证之。

中黄观念，亦为谶纬所吸收。纬书有《孝经中黄谶》，书已久佚，《纬书集成》有重辑本。陈槃庵考证云：“所谓中黄者，方士依托之仙人。《抱朴子·极言》篇：（黄帝）适东岱而奉中黄。”又引《神仙金汋经》曰：“上为中黄太一，承叙元精。”原注：“昔上辅仙宫者，皆隶属中黄丈人及太一君，此二君者，仙人之主也。”方士依托中黄之书，据《抱朴子·遐览》篇所引，有《中黄经》；《仙药》篇有《中黄子服食节要》。《酉阳杂俎》前二图籍有符图七千章，条载有《中黄丈人经》。《云笈七籤》卷十三有《太清中黄真经》（《古谶纬研讨及其书录解题》，307 页）列举十分翔实。《文选》“七”类，晋张景阳（协）《七命》云：“启中黄之少宫，发蓐收之变商。”李善注云：“中黄，土色。”五臣吕延济云：“中黄，黄帝也。”以中黄即黄帝，观上引道书，恐非其实。惟《道藏》本题九仙君撰之《中黄真人经》，记黄帝以道治世一百二十年，于鼎湖山白日升天，上登太极宫，号曰中黄真人，此以中黄真人为黄帝也。《抱朴子·地真》篇则云：“昔者黄帝西见中黄子，受久加之方。”则中黄子与黄帝，分明为二人。《文子》书引用“中黄子”之说，明中黄一名，战国时久已为人所知，非起于汉世。

《云笈七籤》第十八第十九中有《老子中经》，即宣传中黄之说，该书称其门徒曰“中黄门子”，施舟人有专文论证（见《道家文化研究》十六辑）。谓《中经》所宣扬之中黄学说，与后汉黄巾对黄天之信仰符合，可推知其著作年代。《灵宝五符序》书中引及《老子中经》，成书似应在三国以前，是矣！

诸家研究均未涉及《文子》中之中黄子，殆一向以《文子》书不可信据而忽略之。今由《文子》，知中黄子实在文子之前，非汉世方士之所伪托。在黄老学说中，中黄子一家之言，实为主流之一，故历来著述繁富，葛洪尚及见其书，凡兹所论，未必有当，仍冀丁君有以起予也。（《揖芬集》，629 页）

附记

《太平御览》卷三六〇人事部，叙人引昔者《文子》中黄子曰天有五行，地有五方，声有五音，物有五味，色有五章，人有五伍，五伍二十五，故天地之间有二十五等人。上伍有神人、真人、道人、至人、圣人，次伍有德人、贤人、智人、善人、辩人，中伍有公人、忠人、商人、平人、直人，下伍有众人、奴人、愚人、视内人、小人，上伍之与下伍犹人之与牛马也（宋本，1657 页）。

汉初沅陵顷侯吴阳墓 1999 年在湘西沅陵县虎溪山出土残简 170 余枚，内有美食方榜曰“为中黄饭方”，当与中黄子有关。《抱朴子・仙药》篇引《中黄子服食节要》，可以参证。杨羲曾书《中黄制序豹符》，见《闽书》卷一。

论敦煌残本《登真隐诀》(P·二七三二)

陶弘景在山所著书有五十七卷，以《登真隐诀》二十四卷、《真诰》十卷最为重要。①《登真隐诀》今收入正统《道藏》“逊”字号，仅存上中下三卷，非完帙也。其书自注极多，盖出自隐居亲笔。② 卷中侈列杨（羲）及许长史（谧）书，记载稠叠，与《真诰》时复出。

法京敦煌写本列伯希和目二七三二号道经，王重民题曰“呼吸导引之术”。陈国符照录其语。③ 大渊忍尔《敦煌道经目录》初稿于此二七三二号不载。

全卷共存127行，每行十四至十七字不等。丝栏，字极秀整，小字尤挺媚可爱，疑在钟绍京之上，世、治等字无缺笔，不避唐讳，殆李唐以前之写卷。首尾残缺无题目，起“保全。出景藏幽，五灵化分。合明扇虚，时乘六云”等句，盖陶贞白《登真隐诀》杨君服雾法七韵之残文也。

细审卷背，信笔杂书“金刚檀广大清净陁罗尼经”三行。本卷所钞《隐诀》原文，至“泥丸中有黑气”而止，与下文“芒紫色”句殊不衔接。因原自为一纸，被裁截之后，与另纸贴连，故自“黑气”以上，可称为第一纸，黑气以下，乃为第二纸。其第一纸所录除“七韵”二字外，其余悉见于《登真隐诀》卷中第二十（艺文缩印本8414），文字及次序均同，故第一纸可定为

① 见《华阳陶隐居内传》卷中。

② 详《真诰》卷二十第八。

③ 重订本《道藏源流考》，219页。

《登真隐诀》。

第二纸之首有蕃文二行，兹记之如下[1]：

第一行 Ⅰ ＝ naṅ-rje-po-blon btsan-sum gyis mchid stsald-
内 相 （人名） 来文

pa—ḥa ＝ mdo-gams bde-gams Kyi ris-La gtoqs-paḥi
谓 地区 所属 之

rnams
人

第二行 Ⅱ ＝ bde-blon gyi ḥ……tsaḥi naṅ-rje-po-blon
相 答 内 相

btsan-sum
（人名）

此处内相名 Btsan-sum，考《新唐书吐蕃传》，尚婢婢名赞心牙，羊同国人，世为吐蕃贵相。伯希和译注作“赞心”，谓即藏文之 Bcan-gsan。[2] 尚婢婢于会昌、大中间官吐蕃鄯州节度使，此卷之内相 btsan-sum[3]，可能即尚婢婢名之赞心。观第二纸背书“《缘门论》一卷”末尾墨书：“阿志澄阇梨各执一本校勘讫。”别有朱书二行：一题“大唐贞元十年（794）岁甲戌仲冬八日，西州落蕃僧日”，又一行云“于甘州大宁寺南所居再校”。知贞元时此道经卷已流入蕃僧之手，其事则又在尚婢婢之前也。

---

① 据 Dr. S. G. Karmay 之解读。用 Das 式罗马字写出。

② P. Pelliot：Histoire Ancienne du Tibet，p. 134，Paris，1961. 可参 P. Demiéville. Le Concile de Lhasa，pp. 26-27，Paris，1952。陈鸿宝辑《渭县县志》，南谷山，尚婢婢到此。

③ Btsan-sum：见 F. W. Thomas，Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan（有关新疆之吐蕃文文献）3 parts，London，1935，1951，1955。part 4，indexes by Ed. Conze. London 1963. cf. part 2，pp. 376-377，part 3，pp. 98-99，又 part 2，p. 407.

Mdo-gams：The N. E. part of Tibet，a part of Mdo，cf. part 2，pp. 57-58，61，86，99，106，108；part 3，p. 22，31，36，46.

Bde-gams：The administrative centre of Bde（Bde 地区之行政中心）part 2，p. 10，20；part 3，pp. 4-5，23，25，32。关于 Councillors of Bde-gams，cf. part 2，pp. 22，57-58，78，79；part 3，pp. 22，23，25，32，35-36，38，etc。

以上三项藏文参考资料，吴其昱兄检示，附记于此。

此卷文中于韵语必注出用韵之数，今本《登真隐诀》时或缺之。[①] 至其标明“杨书”、“许长史书”，眉目清晰，则与《隐诀》（卷中）多相同。兹将原卷内容摘记如次，并指出其与《真诰》互见之处，以供研究。

一、服雾法

正文及小注悉同于《登真隐诀》，惟注中“七韵”二字《隐诀》无之。注云“而金所存肷，犹是我五藏中气”，正文云：“久肷之则能散形入空，与云气合體。”以《隐诀》勘之，“肷”即“服”字，“金”即“今”之假借，《真诰》服雾法此段文在卷十三第四（艺缩 27446），又见卷十《协昌期》第二节张微子服雾法。[②]

文称“右中君告”，中君即中茅君（讳固）又称定录中君[③]，文又称杨书，出自杨羲，敦煌卷在杨书二字下，杂书“金刚檀广大”五字，为中唐以后人笔。

二、守玄白术

正文存“杜广平所受分（介）琰玄白术，一名胎精中景玄白内法。常旦旦坐卧，任意存泥丸中有黑气”一段，以下残缺，即存心中之白气，脐中之黄气，合泥丸之黑气，合为三气，可以《登真隐诀》补之。

此段《真诰》在卷十三第十四（艺缩 27450、27451）又复见卷十第三条（艺缩 27415）。“一名胎精中景玄白内法”句，《真诰》则见于“匿身隐形，日行五百里”下之注语（艺缩 27451）。所谓中景，与《黄庭》之内景、外景取义应有关联。

杜广平即杜契，京兆杜陵人，孙权黄武二年，遇介琰先生授以玄白术，隐居大茅山之东。注称“琰即《禁山符》[④] 云为孙权所杀化形而去者”。

---

① 如《隐诀》卷上，九宫祝辞下注“六韵”；卷中，夜卧祝辞下注“六韵”；是其例。他或失注，或为后人所删。

② 服雾法又见《云笈七籤》卷四十八第十七（艺缩 27646）。

③ 见陶弘景《真灵位业图》。

④ 此指“西岳公禁山符”，《抱朴子内篇》引之。

以上第一纸

三、服日月光法

卷云“保命说”，即三官保命小茅君。故其注言“小君说此法”。此法可以消摩（魔）愈疾。《登真隐诀》谓常日在心，存月在泥丸，出《大智慧经》。《云笈七籤》卷四十五第十八有服日月光，注云“出《真诰》第三”本段文，今本《真诰》在卷十第十五（艺缩 27421）。《三洞珠囊》卷一第十一引《真诰》第五文同（艺缩 33808）。王悬河所采《真诰》，仍是十卷本。[1]

敦煌此卷，首缺“夜卧觉存日至良久”数句，即接“日芒忽变成火”句，可以《真诰》补之。惟注语则为《真诰》及《珠囊》所无。正文歧异处校记如下：

敦卷	《真诰》	《珠囊》引
帀	匝	帀
撤	彻	彻
神大	神光	神火
燔燃	燔然	烧燔
皃全	（四支）完全	完全
鬼鬼	考鬼	考鬼

写卷似多讹误，如火误大，考鬼误重二鬼字是。

文云向王而祝，考《登真隐诀》中属言向王，如云“开日旦，向王朱书”，注：“平旦随月建，朱书白纸上。”又“卧起当平气，正坐，随月王向方面”。又“理发欲向王地”。又“理发向王”注云：“谓月建之方面也。栉发、梳头、沐发皆尔。按仙忌忌北向理发。今十一月既建子，宜当犹向亥，此正北不可犯也。”故知向王乃指月建所向之王地。王指王气，《隐诀》中“临食上勿道死事”句，注“食时欲常向本命及王气”是也。（死事正触犯王气，故为避忌。）

---

① 《真诰》原为七卷，唐、宋时析作十卷，明正统本又分为二十卷。

按左玄右玄祝辞六见《西王母宝神起居经》（艺缩 44910）及《上清三真旨要玉诀》第八（艺缩 8433），今本《真诰》在卷九第四（艺缩 274037），《三洞珠囊》卷十第四引有“《太上录渟发华经》按摩法”，文亦相同（艺缩 33900）。惟敦卷保存小注，各书均无之。

异文列下：

敦卷	《起居经》	《三真玉诀》	《真诰》
恶疾	恶疾	恶疾	恶疫
飞仙			神仙
休强	休强	休疆	体强
咽唾	咽液	咽液	咽液
卅一过	卅一过	廿一过	廿一过

P·二五七六号所引《三真玉诀》起句漏“右玄”二字。《道藏·宝神起居经》引此文出《太上铭渟散华经》与他书作“录渟”者异，疑“铭”字误。

四、按肩乘额　按摩法

正文见今本《真诰》卷九第六（艺缩 27404、27405），而《宝神起居经》所载尤备，《三洞珠囊》卷十第五引“道曰”文亦同（艺缩 33900），敦卷所书、恚、膔、皿诸是犹是六朝以来字体。异文如下：

敦卷	《起居经》	《真诰》	《珠囊》
（无“道曰”二字）恒以手	道日（曰）常以手	道曰常以手	道曰恒
小空	小空	小穴	小穴
又以手	又以手心	手心	手心
两目下攉上	攉上	两目攉上	颧上
掟耳	捉耳	旋耳	旋耳
乃上行	乃上行	上行（无乃字）	乃上行
咽唾	咽液	咽液	嚥液
目日清明	目日清明	目自清明	眼目清明
乘额	乘额上	乘额上	按额上

歡恚	懽憘		
始眉	始周		
顺发结	顺发就结	顺发就结	就髻
捡眼	验服		
得见百灵	同	同	多一“也”字

《起居经》、《真诰》及《珠囊》皆在“一年可夜书”句下，有一段文字，始接“以手乘额上”，敦卷缺之。考《真诰》于“得见百灵”下，注云：

> 凡修行此道及卷中诸杂事，并甚有节度，悉以别撰在《登真隐诀》中，今不可备皆注释。

可见《隐诀》原有注，敦卷此段有详注，为他书所无，可证其必为《隐诀》之注文。敦卷此卷总结文字甚长，有云“裴清灵说出《太上宝神经》”。按清灵即裴玄仁治四明山。[①] 巴黎P·二五七六号《上清三真旨要玉诀》于“夜卧觉”句下，亦云“此《太上西王母宝神起居玉经》上法也，令人耳目聪明强识也”。又云：“清灵真人裴君说《神宝经》、《西王母宝生无死玉经》，紫微夫人抄出。”其语具见于正统藏本《洞真西王母宝神起居经》（艺缩44904）。以此互证，知《真诰》卷九所云“清灵真人说，《宝神经》及《太上宝神经》”，实即存于今本《洞真西王母宝神起居经》中。《真诰》自“道曰”以下至“得见百灵”句，全录其文。此在《登真隐诀》，必尝加以剪裁檃括，并另下注语，故《真诰》注云“别撰在《登真隐诀》”，今此敦卷有小注且与《真诰》所钞文有删酌，应为《登真隐诀》，可以推知。其“上元欢喜”句，上元者，《起居经》云“眉后小空中为上元”。又云：“目下權上是决明保室归婴至道。”必了解此数句，而后文义始明。敦卷《隐诀》删去者，殆以其已见于《真诰》，故不重出，是亦此文必为《隐诀》之旁证。

五、按鼻法

此段《宝神起居经》在第一条，文字更繁。今在《真诰》则在卷九第八

---

① 见《道藏》“胜”字上葛洪《元始上真众仙记》。

（艺缩 27405）其言“所以名之为起居者，常行之故也”。即说明此经命名起居之由，所称《起居宝神经》，应即《洞真西王母宝神起居经》。若然则此经年代应在陶弘景之前矣！此段异文略举如下：

敦卷	《起居经》	《真诰》	《珠囊》
无此句	旦将起 （多“反舌向喉中乃摇头动项七过”一句，祝辞有“九天上帝”数句与《真诰》等颇异，不具记）		
天中之台	天中之岳	玄台	之台（同敦卷）
华聪灵腺	玄窓朗朗	晃朗	灵朗（同敦卷）
百度眇清	百轩零零	眇清	眇精
九城	金庭		
植根	曜华		
自生	常生		
天台郁素	神台郁峙		
漏“不”字	不倾		
藻练	澡练	澡炼	澡炼
安宁	黄宁		
赤子携景	太上携手		
辄与我并	与我共并		

以下更多歧异，不具记。

六、案天庭法

此段亦见《起居经》，在《西王母宝生无死玉经》项下天真是两眉间一段，今本《真诰》在卷九第十（艺缩 27406）。《云笈七籤》卷四十八第十七有之，题曰“拔天庭法”（艺缩 29646），而“天真”作“天庭”，与他书异。敦卷自“按而祝曰”以下文悉残缺，可以《起居经》及《七籤》补之。敦卷保存陶氏自注甚长，《七籤》酌录之，但为《真诰》所无，各书异文略举如下：

敦卷	《起居经》	《真诰》	《七籤》
天真	天真	天真	天庭
无“内”字	眉内之两角上房		
弘灵	句在前，其上且有“天真在一分下耳”句，《真诰》删去。		
引灵			无“天真是引灵之上房”句

以下多歧异，不具记。

按《真诰》此段文字，不如《起居经》之详尽，盖采录时微作删节移易，故知此部分陶氏大体取自《宝神起居经》。此敦卷注语特多，为《真诰》所无，故必是《登真隐诀》。

以上第二纸

陶弘景《登真隐诀》与《真诰》原出杨羲及二许（谧、翙）手书，其注语则陶氏所加，如本卷各注，为正统本《真诰》所无，甚可珍视。

此卷第一纸为《登真隐诀》，绝无疑义。第二纸则与《真诰》多同，所记诸事，见于今本《真诰》卷十三第四、第十四（又见卷十第二、第三），卷十第十五，卷九第四、第六，卷九第八、第十，序次与《真诰》悉异，故不能径定为《真诰》，而大体则采取《宝神起居经》。《登真隐诀》今本不全，只有上中下三卷。据贾嵩撰《华阳陶隐居传》，据其序称，该传即从《登真隐诀》、《真诰》、《泰清经》及其文集，揣摩缀辑而成书。《隐居传》往往引《隐诀》原文。《三洞珠囊》卷十《叩齿燕液品》亦屡引《登真隐诀》，且引用《登真隐诀》第四云：

> 服玉女津液，存日月在口中，日色赤，月色黄，日有紫光九芒，月有白光十芒也。芒直如弦，以入于口，咽服光芒之液，常密行之无数，前服食品，通有此咽液语也。

此为今本《隐诀》所无，是以补日芒之说。

本写卷第一纸与第二纸出于同一人手笔，第一纸既是《登真隐诀》，第二纸谅有同然。

《真诰》与《隐诀》二书互有征引之处，《隐诀》引《真诰》者，如栉头理发一段（卷中，七），《真诰》引《隐诀》者如今本卷十九云：

> 又按三君手书作字有异于今世者……此诸同异，悉已具载在《登真隐诀》中。

似二书写成之后，有所增订，故彼此互相征引，各有详略，时见复出。

《隐诀》，原有二十四卷，《珠囊》所引又有《隐诀》第七（卷）之文（如艺缩 33823、33825、33826、33830），知其书遗佚者多矣。

要之，此敦卷正文，大部分原采自《宝神经》，第一纸确为《登真隐诀》，第二纸可能为《隐诀》之缺文，其注语为《真诰》等书所无，必出于陶隐居所自撰。

自来研究《真诰》者，朱子尝谓其中与《四十二章经》相似，胡适亦有此说。日人石井昌子则勘以《无上秘要》引用之《真迹经》、《道迹经》，指出其相同之处。[①] 茅山之学近日研究，颇著成绩[②]，故此写卷之重要性，更堪注意。

陶弘景整理顾欢旧本，据其《真诰》叙录称："又按《起居宝神》及明堂、梦祝述叙诸法，十有余条，乃多是抄经而无正首尾。犹如日芒、月象、玄白、服雾之属，而顾独不撰用，致命遗逸，今并诠录，各从其例。"如是，此数事原皆顾欢所无者。今敦煌此卷，独存服雾、玄白、日芒及引用《起居宝神经》，足证其正为陶隐居所增补者。

尚有进者，南北朝人书，喜夹子注，世咸知《洛阳伽蓝记》即为此种写本。刘知幾尝举《淮海乱离志》、《关东风俗传》为例，惜其书不传。敦煌写卷中有子注之写本，不一而足，以道经论，如 P・二七五一号之《紫文行事诀》，注皆双行，P・二四四〇《灵宝真一五称经》，注多双行，间亦偶作单行。若此《登真隐诀》卷，界以丝栏，子注但写成小字，夹于正文之侧，不分两行。韵文有多少韵，亦作旁注，与今本《隐诀》、《真诰》小注全作双行

① 见《道教研究》第一册，关于《学津讨原》本中所谓"稿本《真诰》，石井氏亦有论及"。

② M. Strickmann，The Mao Shan Revelatians Taoism of the Aristocracy，《通报》LXIII，1977。

大异，今人可复睹唐以前陶氏“诠次叙注”之旧观。且由此可推想一般所谓“合本子注”之面貌。陈寅恪论《伽蓝记》体例。本于南北朝僧徒“合本子注”之例，实则不独内典为然，即道书亦复如是。此《登真隐诀》残卷，正可提供一实例。顾千里[1]首谓杨衒之书原有正文子注之分。今本一概连写，混注经入于正文。后人因循其说，攻治杨书者多致力于此。吴若准《集注》，于子注皆分行书之；不知六朝人子注之分，原不作双行，复不提行分开，但作小字直写，故易与正文混误。是卷正保存此一现象，惜乎吴氏辈之未能见此也。

本文成后，始获见大渊忍尔新著《敦煌道经目录》巨著，185页《上清经》类已收入此号，惟拟题曰《真迹》，引《真诰》卷十九云：

> 又按罗真辞旨，皆有义趣，或诗或戒，互相酬配，而顾所撰《真迹》，枝分类别，各为部卷，致语用乖越，不后可领。今并还依本事，并日月纸墨，相承贯者，以为诠诀。

氏据此说，推定此钞本应为顾欢之《真迹经》残卷；又以《无上秘要》卷四十二第十三《事师品》内引清露（按应作灵）真人说《宝神经》，与此写卷亦引《宝神经》相合，故取为佐证。

今按顾欢著述，行文多饶理趣，其《周易系辞注》、《论语注》，清黄奭、马国翰有辑本，马氏称其清辨陷之味殊隽永，今细玩其《真迹经》（《无上秘要》征引甚富），亦复如是，此与陶弘景之注重事迹，详于记实者风格迥异。且《真诰·叙录》已明言日芒、玄白、服雾诸法为顾氏所不取。大渊氏遽目此卷为《真迹经》，与《叙录》颇牴牾，未为的论。且此卷分明被截为二纸，其第一纸，确为《登真隐诀》，毋庸置疑。大渊氏未注意此卷实分为两纸，不相衔接，故不能详辨。益叹治敦煌卷子，如不摩挲原卷，每易滋误会也！

1979年3月于法京

---

① 见《适斋集》卷十。

附录 本卷 第二纸原文及注

（上缺）（芒，紫（色），从臂骨肉及肉之中通，使流上至于眉腋，而日犹在握中。）日芒忽变成火，以烧臂使内外通币（匝）洞撤良久。（存一臂皆如火炭之状，咽咽然也。）毕，乃阴祝曰：四明上元，日月气分。流光焕曜，灌液凝魂。神大散景，荡秽练烜。洞撤（彻）风气，百耶（邪）燔然。使得长生，四支（支）皃（貌）全。注宫鬼鬼，收付北辰。（六韵）毕，存思良久，放身自忘。（存火烧疾处左右觉令有热势。久久乃恍焉忘身。于此乃毕。昔长史患手臂不佳，故小君说此法耳。令学者脱有诸风孪疾痡（痛），可施用之。亦不但手臂，若头面四支，皆当如此。日之所在，不必把握，唯令是所疾之处而烧之也，亦兼制却家讼考气矣。）

右保命说。此云案消摩上秘祝法。（此盖所谓消摩之愈疾者也。）常以生气时（后云向王而祝，则亦宜先向王平坐案之）。咽唾二七过毕，案軆所痛处。（后云案卅一过，此谓的有痛处，则以手急案之，气极通之，小举手复案，此卅一过。虽无正疾处，亦常先摩。将案，抑身軆（体）而祝之，但不复限其数耳。）向王而祝曰：（亦当微言）左玄右玄，三神合真。左黄右黄，六华相当。风气恶疾，伏匿四方。玉液流泽，上下宣通。内遣水火，外辟不祥。长生飞仙，身常休强。（六韵）毕又咽唾二七过，常如此则无疾。又当急案所痛处卅一过。

右沧浪云林宫右英王夫人所出云出太上录渟发华经上案摩法。亦云辟恶气。

（从前风病来，至此凡四条，皆众真令告长史，即事为言耳。）

长史书。

恒以手案两眉后小空中三九过。（各以手第三指案眉后空空中中自有小穴，叩齿闻四动处是也。一名六合之府。）又以手及指摩两目下擢上。（又各以第三指及掌心揩摩擢上目下凹中，向目门两手相随，俱将之，亦应三九过。）又以手旋耳，行卅过。（又各以手大指虒口侠扠耳，向上将之，手上行至于头顶。）

摩唯令数无时节也。毕。辄以手送（逆）乘额三九过，从眉中始，乃上行入鬓（发）际中。（又以两手大指扶耳上真手令两小指并合，从眉上而将额上入发际出顶上也。）口傍咽唾多少无数也。（始乘额时，便就咽唾至毕。）如此常行，目日清明，一年可夜书。以手乘额，内存赤子，日月双明，上元欢憙（喜）。三九始眉，数毕乃止。此谓手朝三元固腦（脑）坚发之道也。（乘额时，当临目心存泥九宫上元赤子名字，容色和悦，及明堂中左日右月映照头内诸宫也。）头四面以两手乘之。顺发结唯令多也。于是头皿（血）流散，风湿不凝（乘额竟，又痛，以手更牙（互）上将头发，亦可徐栉无定数，觉通帀（匝）小热而止）。都毕，以手案目四眦二九。觉令见光分明，是捡眼神之道。久为之得见百灵。（两手各以第二第三指案之，令见紫青赤之色光图曜分明也。此前诸事皆各各以次为之，每欲凝之，勿速略矣。）勤而行之，使乎不离面乃佳。已成真人，犹不废也。（修事有闲，便可为之，不待时节，益易恒耳。）

右裴清灵说，此道出太上宝神经中。此经初不下传于世也。当来为真人者时有得者。（案前序云：钞径相示者，是指说此一事出耳。南真云：宝神经是裴清灵锦囊中书，侍者常所带。昔从紫微夫人受此书。吾亦俱如此写西宫本定本如此。宝神经别有大弓（卷）当并是治身之要法。已成真人者，乃得受之也。）

长史书

夜卧觉常更急閇（闭）两目（一夜数过，觉便皆为之，勿得遗忘）。叩齿九通。咽唾九过毕，以手案鼻之边，左右上下数十过。（俱以两手第二三指摩案从鼻下起至眉间可三九过也。）微祝曰：太上四明，九门发精。耳目玄撤（彻），通真达灵。天中之臺（台），流气调平。骄女云仪，眼童英明。华聪灵眼，百度眇清。保和上元，徘徊九城。五藏植根。耳目自生。天台郁素，柱梁〔不〕倾。七魄藻练，三魂安宁。赤子携景，辄与我并。有敢掩我耳目，太上当摧以流铃。万凶消灭，所颁必成。日月守门，心藏五星。真皇所祝，群向（响）敬听（十四韵）。毕，又咽唾九过，摩拭面目，令小热，以为常，每欲也。卧觉辄案祝如此勿失一卧也。真道虽成如我辈故常行之，但不复卧自生为之耳。（此法既卧觉所行，恐人疑真人亦复眠寐，故发生为之言以明之，则不必以卧觉用也。）

右紫微夫人言：此太上宝神经中祝辞上道也。令人耳目聪明，强识豁朖。鼻中调平，不垂津洟，四响八撤，面有童颜制魂录魄，却辟千摩，(魔) 七孔分流，色如素华。真起居之妙道也。所以名之为起居者，常行之故也。(此亦应是宝神经中事。夫人裴君说竟，仍复及此，故亦云宝神经中祝辞也。如此亦不必止在夜卧觉，坐起及昼卧并可恒用耳。序祝皆有佳说，何可不勤。)

长史书

天真是两眉之间，眉之角也（此则眉内角两头先各以手第三指案之)。山源是鼻下人中之本侧在鼻下小入谷中也。(此对鼻中鬲内际宛宛凹中，次以两手第三指端□侠案之。)华庭在两眉之下，是徹视之津梁。(眉下目匡上骨凹中次各横第三指案之。)天真是弘（引）灵之上房（此一句犹在说前眉角之义耳)。旦中暮（旦，平旦，丑寅时也。中，午时也，暮则初夕戌亥时也)。咽唾三九(先咽唾毕乃案之)。急以手三九阴案之以为常。(以次各案一处，辄三九道，毕乃次一处也。)令人致灵徹见，杜过万耶（邪）之道也。一曰（余法皆案毕乃祝。此云案而祝者，似是于案中便祝。令案之处谛牙（下残缺）祝当以最后案华庭时临目仍视之故……开日天

俱案之处之得耳以第（下缺）

天真第四指日山（下残）

《太平经》与《说文解字》

《太平经》肇于西汉。《汉书·李寻传》云："成帝时齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷。"寻言："五行以水为本，其星玄武婺女，天地所纪，终始所生。"其书不传，遗说可征仅此耳。

现行世之《太平经》，多后人增益。《太平经》卷四十八，三合相通诀，有"分解字意"之事。所谓"解字"，事同拆字，亦犹许慎书之称《说文解字》。其解"上"、"下"二字也，谓具有两义：其一解"以本抱一"之旨，以说上下二字所以加一横于古文丄丅之侧，自属附会；另一解说，则析为从卜从一，而上下为义。所以从卜者，于另章"分解本末法"云：

> 古者圣人问事，初一占卜者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也；再占卜者，地神出告之也；三占卜者，人神出告之也。过此而下者，皆欺人不可占，故卦数则不中也。

此自是采"卜不习，吉"，与《易》"再三渎渎则不告"之说。而以问事莫尚于占卜，故诂释上下，亦复用此义以诠之。亦如卫宏之说：

> 用，可施行也，从卜中。（《说文》三下引）

卫说向来被人目为笑谈。今观《太平经》解上下二字，为卜上卜下，同样令

人发嚎。知此种见解，乃东汉人之恒言，盖从三才、三统、三合一类思想推衍而出，殊不足怪。《太平经》解皇字为日上一，与《说文》之训从“自”不同。然《说文》云：“三皇，大君也。”与《太平经》“皇，天下第一；无复能上者也”亦复相类。

间曾细考之。《说文》有若干不甚可解之说，可于《太平经》中获得解答。举例言之：

一、始一终亥

《说文》全书编次，以一始，以亥终。许氏后叙云：“其建首也，立一为耑。……毕终于亥，知化穷冥。”又“一”字下云：“惟初太始，道立于一。”《太平经》云：

> 一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。（王明《太平经合校》，60页）

《说文》次元字、天字于一部中，亦即含有此义。《太平经》云：

> 天乃无上也。……一为天，天亦君长也。（《合校》，147页）

而《说文》云：

> 天，颠也。至高无上，从一大。

许君析其字从一大，自是参纬书之说。《春秋说题辞》：

> 天之为言镇也。……故其立字一大为天，以镇之也。

此即从一大之说所自出。若乎“无上”之说，则与《太平经》相吻合。

最有趣者，无如“亥”字之解说：

> 《太平经》：“天数起于一，终于十，何也？天初一也，下与地相得为

二，阴阳具而共生。万物始萌于北。元气起于子，转而东北。……物终当更反始，故为亥，二人共抱一，为三皇初。是故亥者，核也，乃始凝核也。故水始凝于十月也。”（分解本末法，《合校》，77 页）

又云：“人正以亥为十月，故物毕死。三正是也，物当复生。故乾在西北，凡物始核于亥，天法以八月而分别之，九月而究竟之，十月实核之，故天地人三统俱终，实核于亥。”（三合相通诀，《合校》，154 页）

今观《说文》“亥”字云：

亥，荄也。十月微阳起，接盛阴，从二，二古文上字。一人男，一人女也。从乙，象裹子咳咳之形。

许君亥从二人之说，不见于经传，向来被讥为曲说。小篆亥作[illegible]形，自是讹变。惟下体从二人，形甚显著。金文如《陈侯鼎》亦作此状，知战国时已如此。故阴阳家得以附会为说。《太平经》亦以亥从二人抱一，与许慎合，知此义亦东汉人之恒言也。《太平经》每用声训，以核训亥，与许之以荄训亥，说异而涂辙实同。按《汉书·五行志》“孕毓根核”，师古曰“核亦荄字也，草根曰荄，音该”。是荄与核原可通。惟《太平经》训为“凝核”，又云：“实核于亥。”《素问·五常政大论》“其实濡核”。注：“中坚者”，《太平经》乃取此实核为义。其言“八月分别之，九月究竟之，十月实核之”。盖以“别”训八，“究”训九，“实”训十并取同声为训。与许取义不同。然《释名》云：“亥，核也。……亦言物成皆坚核也。”则与《太平经》同。（《说文》木部“核，蛮夷以木皮为匧，状如奁尊。从木亥声”。其字古哀切。段注云，许不以核为果实中者，许意果实中之字当用“核”也。《玉篇》“核，户骨切，果实中”。《广韵》另作“榾”。今观《太平经》有实核之语，则东汉人亦以核为“果实中”。惟许不用其说耳。）

二、丹青之信

《太平经》：

吾书中善者，使青为下而丹字，何乎？吾道乃丹青之信也，青者生

仁而有心，赤者太阳，天之正色。吾道太阳，仁政之道，不欲伤害也。（《合校》，219 页）

《说文》青字下云“东方色也，木生火，从生丹，丹青之信，言必然”。按惠栋《读说文记》云：“丹青之信言必然，汉时多为此语。《东观汉记》光武诏明设丹青之信。”今《太平经》亦言“吾道乃丹青之信”，正可互证。青字从生从丹，金文《吴尊》青字如此。（长沙缯书五木之青木，及信阳竹简青字作[illegible]，则不从丹。）《太平经》云：“青者生仁。”亦用声训，以生训青。

三、天门、地户与阴阳

《太平经》：

> 今愿请问东南，阳也，何故为地户？今西北，阴也，反为天门？又云：“然门户者，乃天地气所以初生，凡物所出入也。是故东南，极阳也，极阳而生阴，故东南为地户也。西北者为极阴，阴极生阳，故为天门。真人欲知其效，若初九起甲子，初六起甲午，此之谓也。”
> （《合校》，227 页）

《说文》卯字下云：“冒也。二月，万物冒地而出，象开门之形，故二月为天门。”亦有天门之名，而属之二月。徐锴《系传》：“二月阴不能制阳，阳冒而出也。”《史记·天官书》：“苍帝行德，天门为之开。”以天门属春，阴极而阳生也。《说文》酉字下云：“丣为春门，万物已出。丣为秋门，万物已入，一、闭门象也。”丣为二月，指春，故曰春门；丣为八月，秋也，故曰秋门，说见《管子》（参《诂林》六六五四引谭焯说）。西北为极阴，阴极则生阳，《说文》无字下云：

> 无，奇字。无通于元者，王育说天屈西北为无。

王育之说，向所难解。今知西北为天门，即阴极之处，云天屈于西北者，屈尽也，言天尽于西北极阴之地；此际阴极而阳复生，故“无复通于元”。表之如下：

天门（阴极）生阳

无──→元

（无）──→（有）　即由无而生有也。

元者，耑也（《春秋纬》）。何休《公羊注》："元者，气也。"由无形而起有形，此无通于元之义。段注谓王育为说义，而非说形是也。引《列子》天倾西北为证。桂馥亦引《春秋元命苞》"天不足西北"以释"天屈西北"。然屈西北何以为无？义尚未明。今知西北为天门，阴之极也，无为阴，阴极则阳生，故无复通于元。则其义乃厘然可解。

四、西与棲

《太平经》：

西者，人人棲存真道于胸心也。（《合校》，68 页）

《说文》"西"字下，或体作棲，注"西或从木妻"。棲乃西之或体。《太平经》以棲声训西，棲与西原一字也。《太平经》中声训极多。（与《说文》相同者，如子者，滋也，壬者任也〔《合校》，77 页〕。《说文》训子为"万物滋人"。"壬象人胫，胫任体也。"以滋训子，任训壬正同。）此经于《说文》、《释名》之外，保存不少东汉旧训，极可珍视。

《太平经》中解字之例，可与《说文》互证，上举不过荦荦大者。其《解师策书诀》（第五十）一篇，即训解"师策文"九十字者，其中有云"神人言：为子直解之"（《合校》，62 页），"直解"则间复用形训之法。持以较《说文》，如：

止者，足也。	《说文》："止，下基也。……故以止为足。"
十一者，士也。	《说文》："数始于一，终于十。孔子曰：推十合一为士。"

（按数起于一终于十之说，已见上引《太平经·分解本末法》。）

亦复相符。许冲上《说文》在后汉安帝建光元年，值顺帝时宫崇上神书之前。《太平经》未必沿袭自许书，然可见东汉文字学之观点与方法，经学家与方术之士，正相类似也。（元杨维桢著《拆字说》，谓其术原于仓颉，而得说于子华子，可见文字与方术之杂糅，不绝如缕。）

《说文》多用纬书说，许君自序论文字缘起一段，直钞袭《孝经纬》。纬书诂字，形训声训并施，实导《说文》与《太平经》之先河。俞正燮撰《纬字论》已发其端倪。惟《太平经》有"解字"之事，且可与许说参证，向未有人提及。兹因其三合相通诀，加以详述，以见东汉以来，文字之学，与谶纬阴阳之说，实息息相关。故知初期文字学之产生，盖与宗教哲学互为表里。近人于许君用阴阳五行之说以论字源，多诟病之，不知此乃东汉之学术风气，许书固非纯说字源者，其保存汉人思想，更富时代意义。此如欧洲早期文字学，西班牙人 Isidore de Séville 所著之 *Etymologies*，亦本《圣经》以解字，神学意味特浓，情形正相似耳。法国汪德迈君曩从余读《说文》，予为论《太平经》解字，与东汉哲学思想之关系，彼因欲取与 Séville 书作一比较，其盼能写成，而有以起予也。

原载《大陆杂志》第四十五卷第六期

《抱朴子外篇校笺》书后
——谈葛洪的人格哲学

今天学术界最走运的学问，无如龙学和红学，龙学是《文心雕龙》的研究，杨明照先生是龙学的奠基人，世所熟知，不用介绍。杨先生 1940 年在燕京大学国文系当助教时，开始从事《抱朴子外篇》的校雠笺注工作，到 1989 年 10 月定稿时年已八十矣。1997 年 7 月再校，年八十八。最近全书两巨册，先后由北京中华书局印出，列为新编《诸子集成》重点著作之一，上册 639 页，下册 806 页，共 1445 页。耗时半个世纪的力作，终于面世了，可说是古籍整理中的盛事。承杨先生从四川大学寄赠，嘉惠远颁，写几句读后题识，以表达我的谢忱。

《抱朴子内篇》先前有王明的《校释》。《外篇》共五十篇，卷帙最繁。《自叙》说道："其《内篇》言神仙、方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家；其《外篇》言人间得失、世事臧否，属儒家。"前者是仙学，后者是人学。葛洪虽好神仙导引，又到过罗浮山炼丹、传说"尸解得仙"；但他仍未忘情于世俗，对于立一家之言，"草创子书"，"令后世知其为'文儒'"，"形器虽沉铄于渊壤，美谈飘飖而日载"，颇沾沾汲汲于身后之名，读他的《自叙》，令人有点厌烦。《外篇》过去只有清季王广恕的注稿，书存北京图书馆，杨书采用了三十余条。研究《外篇》的难度极高，杨先生此书可说蚕丛初辟，十分艰辛的凿山工作，是他第二桩对古籍整理，特别是道教史著述具有奠基性的贡献：

校文方面：杨先生尽了极大的抉择、搜罗与审慎处理的功夫。此书取孙星衍的《平津馆丛书》原刻本为底本，前人批校的成果，像明末徐济忠，清代顾广圻、陈澧，近人陈汉章的批校，都加以吸收，原本藏北京图书馆、浙江省图书馆，无不充分利用。提出与本书重见相同的内证，来支持他立论的依据。像首篇《嘉遁》"幽人之仵"，他举葛洪他篇作"之伍"的例句，说明不应此处独作仵，仵即是伍。这一类对原本改订有"独到"的校改，不知有多少处，使本书没有扞格难通地方，怡然理顺；他又不擅行改易本文，只在注释中详细陈明，足见他的矜慎、精细，和校勘的功力。

笺释方面：他对古籍经史子书的滚瓜烂熟，引证词句出典，可说是"原原本本，殚见洽闻"，印证史事，不惜穿穴各书，追寻到底，令读者心悦诚服。姑举一例，像《清鉴》篇"唐、吕、樊、许善于相人状"句，他考唐举、吕公、樊氏、许负四家的相术，追溯各种《相经》，包括类书引用的《樊氏相法》以至孔衍的《汉魏春秋》，合以四史纪、传、世家，此注语仅一条即占二版以上。

葛洪反对饮酒，《酒诫》篇陈酒之为害，历举许多历史上有关酒的掌故，最终谈到"昊天表酒旗之宿，降神祇以酒为礼"。酒旗星座见《晋书·天文志》与纬书，笺注引证详博，从类书检出许多已佚史料，如《管辂别传》与琅玡太守单子春之对话，可以益人神智。《疾谬》篇解释"腊鼓垂"句有脱误，他校订"垂"字是"缶"的形误，当读为（伏）腊鼓缶，引《独断》佚文及《汉书·杨恽传》"拊缶"为证。同篇《俗有戏妇之法》，据《风俗通》佚文与仲长统《昌言》，说是斗新娘房的习俗，都很有趣。

《校笺》下册最近刚出版，粗读之，觉其中发明甚多，特别是校语。像《吴失》篇"有鱼沧、濯裘之俭"采陈汉章说订沧字当作飧，用《公羊·宣六年》，赵盾食鱼飧事，孙诒让《札迻》亦同此说。本书再征引《金楼子·立言上》及《桓阶别传》以证实之，足见其博洽。本书注解不像训诂家之于音义，点到即止，而是辨证地对每一事件原委作恰当的说明，言之务尽，娓娓动听，深入浅出，征引不厌烦琐，读者可于此书获得极丰富的历史知识。汉与吴、晋时代的社会背景——这一时代的人间得失、世事臧否，可从本书各篇勾勒出一幅历历在目生动的图画。葛洪的议论与行文，是受到干宝《晋纪总论》的影响，叠句的使用，尤其突出地方。我们要了解吴晋史事，葛洪这本《外篇》是一部引人入胜的入门书，然后再看周济的《晋略》和唐人修的《晋书》，则思过半矣。书中《崇敬》篇末段对"汉之末世、吴之晚年"社会的奢

侈淫佚，作了无情的揭露，指出“其去儒学，缅乎邈矣！”故必以学救之。他另写了《汉过》、《吴失》二篇，摹拟贾生的《过秦》，指摘当代的错误为来者鉴戒。所谓“苟讳国恶，纤芥不贬，则董狐无贵于直笔！”这种敢于抨击直言不隐的精神，简直是一篇社论，还可引起现代人的警惕作为现实问题的借镜。

《讥惑》篇谈“吴之善书，则有皇象、刘纂、岑伯然、朱季平，皆一代之绝手”。近年长沙走马楼大批孙吴时代简牍的出土，吴的书法已大白于世。皇象《急就》篇，名气较大，刘纂娶孙权中女，见《三国志·孙峻传》，杨笺已指出。惟岑伯然、朱季平，则云“其人其书均未详”。余按王愔《文字志》下卷魏晋书家八十七人，有岑泉、朱音，在杨肇之后，杜预之前。肇卒于咸宁元年，潘岳为作诔。可能即此二人，详细仍待考。惟《外篇》对书道大加贬抑，是不合理的。

《逸民》篇开端云：“余昔游乎云台之山而造逸民”。杨笺云：“云台泛指高山”，引《淮南子·俶真训》“云台之高”为证。按《历代名画记·顾恺之传》画云台山记文甚长，这一道教徒的理想世界，与抱朴子之云台山，想必是同一地点。

又《讥惑》以羽族与毛宗对言，乃用班固《典引》“来仪集羽族于观魏，肉角驯毛宗于外囿”句。《典引》有蔡邕注，保存于《文选·李善注》中。葛洪极注重文采，其《重言》篇“儒者敬其辞令，故终无枢机之辱”。他在《自叙》中以“文儒”自任，强调“圣人实之于文，铸之于学”，文之与学，二者是不能偏废的。

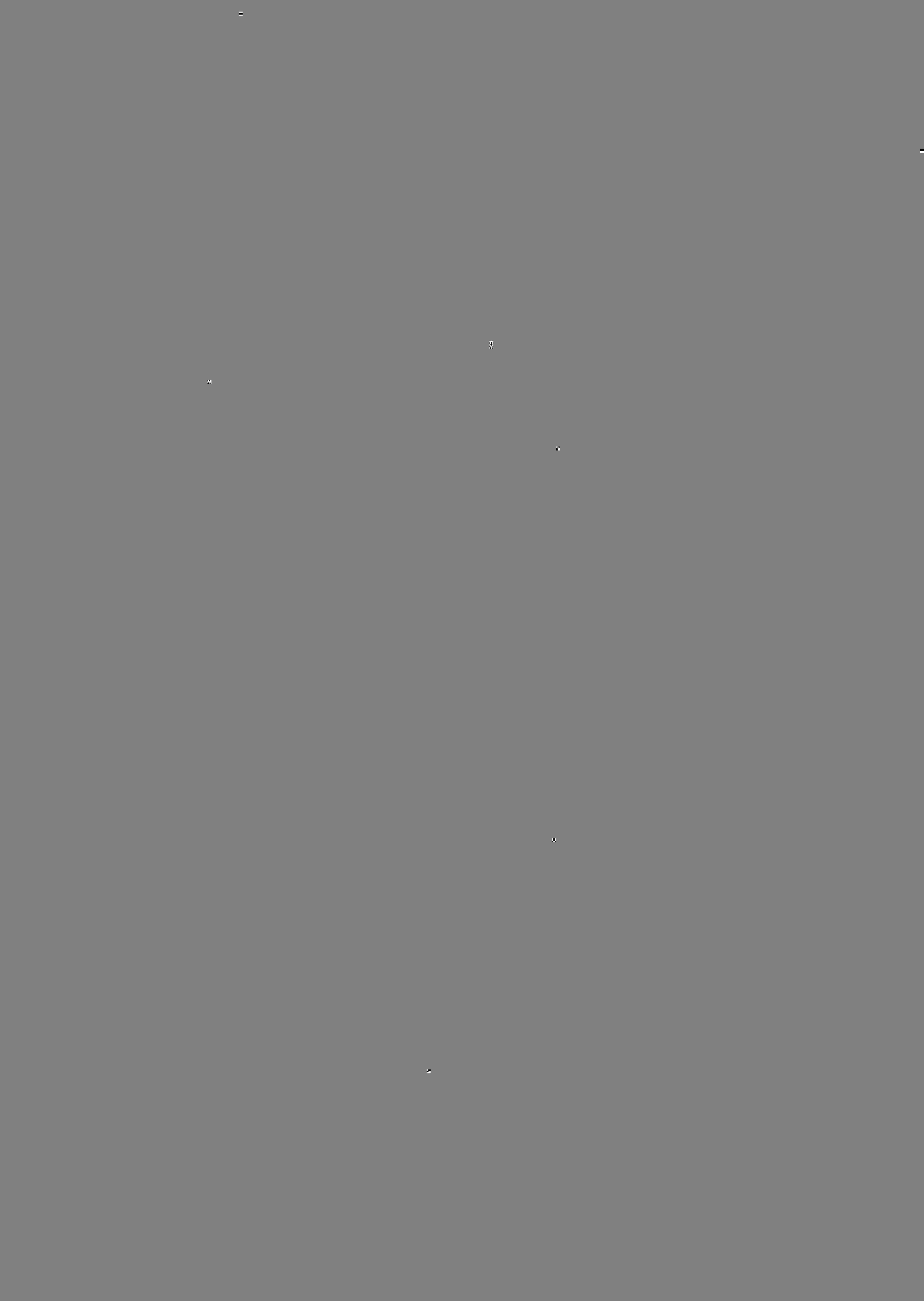
葛洪一生最重要的生活转变是在西晋惠帝永兴三年五月，广州刺史王毅病卒，刘弘表嵇含为平越中郎将广州刺史，含“表请葛洪为参军”。八月，郭劢作乱，含未莅广州已被害。而洪却先至广州，遂停留于广州，本书自叙云：“会有故人谯国嵇君道（即含）见用为广州刺史，乃表请洪为参军。……见遣先行催兵，而君道于后遇害，遂停广州。”袁宏《罗浮记》所说略同。嵇含即以《南方草木状》一书著闻，他与葛洪曾共同讨论文章。《北堂书钞》一百云：

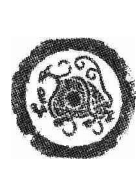
> 嵇君道曰：“每读二陆之文，未尝不废书而叹，恐其卷尽也。”又“余（葛洪）尝问嵇君道曰：左太冲张茂先可谓通人乎？君道答曰：通人者，圣人之次也，其间无所复容。”

这一条很重要，可以补充。《外篇·行品》分别善人恶人，名目甚多。开首抱朴子曰："拟玄黄之覆载，扬明并以表微；文彪炳而备体，独澄见以人神者，圣人也。"这是他对圣人所下的定义。此文中圣人之次为贤人、道人、孝人、仁人等等，独不见"通人"一名目。1986 年，广州华南农业大学曾举行"《南方草木状》国际学术讨论会"，有论文集印行，其中苟萃华的《嵇含年谱》不少涉及葛洪佚事，可以参考。西晋学风，学重博洽，文取华赡，张华有《博物志》，陆机有《演连珠》（五十首），刘孝标且为之注，收入于《文选》中，《抱朴子外篇》中的《博喻》、《广譬》二文甚长，是精心结撰之作，很明显是想追蹑《演连珠》步其后尘，宜取与陆文对读，可悟作文之法。且见葛洪与嵇含的来往，有些文学见解与技巧仍在张华、陆机笼罩之下，表现晋代文章的特色。惟葛洪主张文、德二者宜并重，虽言之谆谆，在当时仍未能产生拨乱反正的作用；到刘勰时代重文而蔑德，更加甚了，但葛洪的见解，是很值得重视的。他似乎很痛恨汉代末年清议的虚伪，对人物之褒贬，不免过分。蔡邕的《郭有道碑》，对郭林宗的揄扬，代表一时的舆论，有人比之仲尼，但他看不过眼，写了《正郭》一文，认为他"似仲尼而不得为仲尼"，乃避乱之徒，非全隐之高。还不是一位"真隐"之士呢。他的人格哲学，于此可见一斑。

我希望读者通过我的推介，对杨先生这部著作，能够静心细看一遍，先看注解，再与正文参证，寻求字句的正解，相信可以学到许多知识，对中国文化的内涵在中古时代的思想学术与生活实况，得到正确的认识，对于当代政教利弊应该有极大的裨益。

《抱朴子外篇》很少谈到神仙黄白之术，关于内心修养和科技部分，放在《内篇》讨论；《外篇》讲的完全是人情、物理和文学的事。葛洪是一位大杂家，读书之多，无法估计，尤其许多僻书久已失传，连书名都看不太懂，他却保存了不少，谈来头头是道，对我们算是崭新的知识养料，望勿交臂失之。葛洪还是一位杂文的大作家，《外篇》多用偶语骈体，文字之美，与《文心雕龙》可说是异曲同工。铸辞的锤炼功夫，很可供现代散文家取材借镜，所以我郑重推荐给喜欢写杂文的朋友，耐心地去阅读杨先生这部大书，欣赏一点晋代高级作家的杂文，我想不会使人失望的！





佛教渊源论

卷五

饶宗颐二十世纪学术文集·宗教学



目　录



安荼论（aṇḍa）与吴晋间之宇宙观

中国古代言天文者有三家：曰盖天，曰浑天，曰宣夜。宣夜失传（俞正燮《癸巳类稿》有《宣夜论》）。盖天即《周髀》。浑天之说，兴起较晚。东汉以后，浑天家言，大致谓天地之初，状如鸡卵，水环其外。考此说，扬雄《难盖天八事》及王充《论衡·谈天》篇俱不载，知东汉初年，尚无是说。至张衡《浑天仪》始畅言之，时佛教已入中国，经典传译甚多。"天如鸡子"之论，三国晋初学者每乐道之，成为一时风尚，尤以吴人为众。是说之兴，与婆罗门之"金胎"（Hiraṇyā-garbhā），似不无关系。

婆罗门经典，虽未译为汉语，然初期来华僧徒，多属婆罗门种姓，汉明帝时，第一位来华之迦叶摩腾（kāṣyapa mātanga）即婆罗门（《历代三宝纪》49 页称之为"婆罗门沙门"）。

汉、魏、西晋之间，来华僧徒，多通《吠陀》、五明之学，《高僧传》所记，斑斑可考，举例言之：

（一）安世高——安息国王正后之太子。……好学，外国典籍及七曜五行医方异术，乃至鸟兽之声，无不综达。[①]

（二）维祇难（Vighna）——本天竺人，世奉异道，以火祠为正，时有天竺沙门，习学小乘……沙门以咒术变火令生，难一睹其神力……乃舍本所事，

① 梁慧皎《高僧传》卷一，《大正史传部》，323 页，世高以汉桓帝建和二年来洛阳。

出家为道，依此沙门，受学三藏，妙善四含（《阿铪》)。[①]

(三) 昙柯(摩)迦罗 (Dharmākola)——此云法时，本中天竺人……善学《四围陀论》，风云星宿，图谶运变，莫不该综。[②]

(四) 月支国沙门昙摩罗刹 (Dharmaraṣka)——晋言法护，本姓支，历游西域，解三十六国语及书，从天竺国大赍梵本婆罗门经，来达玉门，因居敦煌，遂称竺氏，后到洛阳及江左。[③]

维祇难以火祠为正，能变火令生，则原为崇奉火神（Agni）可知。法时善学《四围陀》，当亦婆罗门也。下至鸠摩罗什，亦曾博习五明[④]，盖初期佛徒，亦非否定《吠陀》者，兹可见矣。[⑤]

佛典中与天文有关，最早译成汉语者，为《摩登伽经》(Śārdūlakarṇāvadāna)[⑥]，本为 Divyāvadāna 之第三十三章，汉译凡三次：

(一) 后汉安世高译称《佛说摩邓女经》(《大正》一四，895 页)。

(二) 吴竺律炎与支谦共译，称《摩登伽经》上下卷（《大正》二一，1300 页)。

(三) 西晋月氏竺法护译称《舍头谏太子二十八宿经》(Śardūlakarnāvadāna)(《大正》二一，1301 页)。

此经之传入，已自东汉，安世高以公元 147 年（或作 148、149）至洛阳，170 年至吴之会稽郡；竺律炎于公元 224 年与维祇难同至（吴）武昌；支谦本月支人，其先世自公元 168—189 年来华，支谦于 220 年留吴，译经多至数十种，对于吴人影响尤深；竺法护亦曾至江左，将此经再译一次，南北流布。是自 147—313 年间，此经前后凡三译。吴、晋之际，言天文颇多新说，疑即因印度天文思想输入刺激所引起。此辈僧众，皆曾至吴，或由洛阳南下，似吴人对于印度思想，较发生兴趣，故僧众多趋之。

本文所欲讨论者为吴晋间之天文思想，其与婆罗门之金卵（Hiraṇyagarbhā）理论可能有关涉者凡三事：

---

① 《高僧传》卷一，《大正》，326 页，难以吴黄武三年来武昌。

② 《高僧传》卷一，《大正》，324 页，迦罗以魏嘉平中来洛阳。

③ 《历代三宝纪》卷六，《高僧传》卷一作“大赍梵经还归中夏”。

④ 《晋书·列传·艺术传》(鸠摩罗什)：“博览五明诸论，及阴阳星算，莫不必尽。”《高僧传》卷二作“博览四围陀典及五明诸论”。

⑤ 参沈曾植《海日楼札丛》卷五，“释迦非否定吠陀者”条。

⑥ 参林屋友次郎之《摩邓女经异译经类の研究》，524—543 页，载《东洋文库》，昭和二十年，善波周之《摩登伽经の天文历数について》，载《东洋学论丛》，昭和二十七年。

一、浑天说

义净《南海寄归传》序云："比浑沌于鸡子，方晦昧于孩婴，斯皆未了。"此义出于道家。《老子河上公注》"非常名"句下云："常名爱如婴儿之未言，鸡子之未分，明珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚头（顽）。"（据宋本）中国古代之宇宙论（Cosmology），见于《天问》，《淮南子》之《原道训》、《天文训》，仅述鸿蒙混沌之状，未有以某种物象比拟之者。三国之际，注纬书者，采用是说，宋均注《春秋命历序》，即其一例也。《命历序》云：

> 冥茎无形、蒙鸿萌兆，浑浑混混。

魏宋均曰："浑浑混混，虽卵未分也。"（《文选·江赋》"类胚浑之未凝"句下，李善注引；《玉函山房佚书》本作"浑浑沌沌，鸡卵未分"。作"鸡"为是。）

其他如东汉张衡、吴虞耸、王蕃皆有相同之说。

> 张衡《浑天仪》："浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内，天大而地小，天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄，天地各乘气而立，载水而浮。"（《开元占经》引作《浑仪图注》）
>
> 又一本《浑天仪》云："天如鸡子，天大地小，天表里有水，地各乘气而立，载水而浮，天转如车毂之运。"（《类聚》天部引，宏达堂本）
>
> 虞耸《穹天论》："天形穹隆当如鸡子，幕其际，周接四海之表，浮于元气之上，譬如覆奁，以抑水而不没者，气充其中故也。"（《晋书·天文志》，又《宋书·天文志》引）
>
> 王蕃《浑天说》："前儒旧说，天地之体，状如鸟卵，天包地外，犹壳之裹黄也。周旋无端，其形浑浑然，故曰浑天也。"（《晋书斠注》十一，《书钞》一四九引）
>
> 《晋书·天文志》："丹杨葛洪释曰：《浑天仪》注云，天如鸡子，地如鸡中黄，孤居于天内，天大而地小，天表里有水，天地各乘气而立，载水而行。"（《类聚》一引）

以上所引，为汉末至吴晋时浑天说之大概。故《隋书·天文志》云："前儒旧说，天地之体，状如鸟卵，天包地外，犹觳之裹黄，周旋无端，其形浑浑然，故曰浑天。"按觳字见《广韵》一书，卵也。

《破邪论》下引《帝系谱》："天地初起，状如鸡子，盘古在其中。"（《大正》五二，486页）

考佛典中圣提婆（Āryadeva）（170—270）之《释楞伽经》中"外道"《小乘涅槃论》，其第二十外道为"安荼论"师。"安荼"即梵语：Aṇḍa音译，义为鸡卵。提婆之书，其第二十外道本生安荼论师说云：

本无日月星辰；虚空及地，唯有大水。时大安荼生如鸡子，周匝金色，时熟破为二段，一段在上作天，一段在下作地，彼二中间生梵天，名一切众生祖公，作一切有命无命物。

（《大正》三二，158页）

此段言大安荼生如鸡子，按其说早见于《奥义书》。

Chāndogya Upaniṣad III 19，1（此章记天地开辟）云：

asad evadam agra āsīt tat sad āsīt, tat samabhavat, tad āṇḍam niravartata ……

太初无有，既而为有。萌兆变化，鸡子出焉。

（参 The Principal Upaniṣads by S. Radhakrishnan，p. 399）

下文言此"卵"壳破后分而为二：一银一金，银（rajatan）为地（pṛthivi），而金（suvarnaṁ）为天（dyanḥ），其外膜（outer membrane）为山，内膜为云雾，其脉为河流，其液为海洋。古希腊神话（orphic cosmogony）谓Chronos与Adrastea产巨卵，破而为二，上半为天，下半为地，与此相同。

又Maitri Upaniṣad VI 36，p. 849云：

Antaryāṇḍopayogād iman Sthitān ātmaśuci tathā

此颂大意则谓鸡子为宇宙外壳，而神我（atman）居其中，如灯之蕊，得膏油而燃。婆罗门经典所重在鸡子中之神我，故为有神论，浑天说仅用其鸡子之喻，以比拟天体耳。

此外婆罗门经典，若Śatāpatha-Brāhmana XI. 16. 1-3；Mahā-bharata XII 312. 3，XIII，154；Manu-Saṃhita Book I Verses 5，8，9，12，13，16，皆有神卵之说，兹不具引。（参看 R. D. Ranade：*A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*，p. 83 "Not-Being and the Egg of the Universe"[①]。）

此说起源甚早，见于《梨俱吠陀》（Ṛgveda）X121 及 129 等篇。卷十之 129 起句，大意云："太古之初，金卵始起，生而无两，作万物主。奠彼昊天，复安大地。"此说成为婆罗门宇宙开创论之神话中心。东汉浑天说，谓天体如鸡子，水包其外，正相类似。

二、天地开辟说

《五运历年记》云："元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤……首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆。左眼为日，右眼为月，四肢五体，为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。"（马骕《绎史》卷一引）此书作者未明，然以徐整及任昉所记比较之，可能是出于一原。

后期纬书亦有此说，《遁甲开山图》云："有巨灵胡者，遍得坤元之道，能造山川，出江河。"（《文选·西京赋》李善注"巨灵"下引）

又《太平御览》一引同书云："有巨灵者，遍得元神之道，故与元气一时生混沌。"《御览》引无"胡"字，疑出后人钞脱，又"坤元"作"元神"。按所以加一"胡"字者，明此说非出于中国。

《奥义书》中，此类相似之神话，不一而足，试录《大森林书》第一颂（Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad I，1）与《五运历年记》比较，其辞云：

aum，uṣā vā aśvasya medhyasya siraḥ，sūryas cakṣuḥ，vātaḥ prāṇaḥ

① 参中村元《初期のウエヘタヘンタ哲学》，及同氏（Nakamura Hajime）Upanishadic Tradition & the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture Hjas XVIII，p. 74，1955。

vyāttam agnir vaiśvāna raḥ; samvatsra ātmāśvasya medhyasya, dyauḥ pṛṣṭham, antarikṣam udaram, pṛthivi pājas yam, diśaḥ pārśve, avāntaradiśaḥ pārśavaḥ, ṛtavóngāni, māsās cārdhamāsāś ca parvāṇi, ahor ātrāṇi pratiṣṭhāḥ, nakṣatrāny asthini, nabbo māṁsāni;

ūvadhyaṁ sikatāḥ, sindhavo gudāḥ yakṛc ca klomānaś ca parvatāḥ, oṣadhayaś ca vanaspata yaś ca lomāni, udyan pūrvārdhaḥ, nimlocan jaghanārdhaḥ yad vijṛmbhate tad vidyotate, yad vidhūnute tat stanayati, yan mehati tad varṣati; vag evāsya vāk.

唵！惟此朝曦，乃神驹之首。日，其睛也；风，其息也；火，其张口也；年岁，则神驹之体矣。天，其背也；大气，其胃也；地，其蹄也；四极，其边缘也；极之中，其筋脉也；四时，其肢体也；月与半月则其关节也；昼夜，其足也；星辰，其骨骼也；云，其肌肉也；沙，其腹中之食物也；江河，其血液也；山岳，其肺肝也；草木，其毛发也。日升于前而沈于后，嘘则为电，震则为雷，溺则为雨。

汉籍不言神马（aśva）而称造物主为巨灵，或名之曰“盘古”。《大森林书》复言及 Mahato bhūta 一切音声之主，义为“大物”，亦犹汉籍之“巨灵”也。此种观念，在印度应推原至《梨俱吠陀》（Ṛv）之巨人 puruṣa（X 90.129）。此神具有千手千眼千足（sahāsraśirṣa，sahasrākṣáḥ，sahāsrāpāt）塞乎天地（sábhūmiṃ viśvāto vṛtvā）为一切主（pūruṣa evédam sārvaṃ）。此与中国所谓“遍得坤元之‘巨灵胡’，能造山川出江河”之神话，正复相同。是说晚出，东汉以来始有之。张衡《西京赋》用“巨灵”字眼入赋，恐与浑天仪之言鸡子，并渗入外来思想也。

其后徐整《三五历记》言天地混沌如鸡子，亦杂用安荼论之说，其言曰：

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地，天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。（《艺文类聚》卷一引，宏达堂本）

徐整[1]，字文操，豫章人，吴太常卿。其书已佚，《隋书·经籍志》，梁有《三五历说图》一卷，亡，不著撰人，未知是否即其书。

《御览》一天部"元气"引《三五历记》文略异："未有天地之时，混沌状如鸡子，溟涬始牙，蒙鸿滋萌，岁在摄提，元气肇始。"

又曰："清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人，故天地含精，万物化生。"按此段与安荼论师之说极相似。彼谓天地中间生梵天，为众生之祖，此则参用三才说耳。

《山海经·海外北经》："钟山之神。名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。"任昉《述异记》，文字略同。其文云："昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说，盘古泣为江河，气为风，声为雷。目瞳为电。古说，盘古氏喜为晴，怒为阴。吴楚间说，盘古氏夫妻，阴阳之始也。……"按其中秦汉间俗说及先儒说，与《摩登伽经》极相似。

吴竺律炎与支谦共译《摩伽登经》，其《明往缘品》第二云："又汝法中，自在天者，造于世界，头以为天，足成为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪成河，众骨为山，大小便利，尽成于海。斯等皆是汝婆罗门妄为此说，夫世界者，由众生业而得成立，何有梵天能办斯事?"（《大正》二一，402 页本经。此段梵本尚存）

是品之论《围陀》经典，无有实义，所谓自在天，即 siva，在印度，其说较晚，然在中国，此段文字之翻译，约于 224 年以后（因译者竺律炎于 224 年至武昌，支谦则于 220 年至吴）影响于吴晋人士者深，《三五历记》、《述异记》、《五运历年记》诸说后出，自当与此有关。

后魏菩提流支译龙树门人提婆之《释楞伽经》中"外道"《小乘涅槃论》亦云：

> 第十五外道摩醯首罗论师作如是说，"果"是那罗延（Nārāyana），所作梵天是因，摩醯首罗一体三分。所谓梵天、那罗延、摩醯首罗；地是依处，地主是摩醯首罗天。于三界中，所有一切命非命物，皆是摩醯首罗天生。摩醯首罗身者，（Māheśvara，按即śiva 之名）虚空是头，地是

[1] 参《经典释文·序录》，整又著《毛诗谱》，详侯康、姚振宗《三国艺文志》。

身，水是尿，山是粪，一切众生是腹中虫，风是命，火是暖，罪祸是业，是八种是摩醯首罗身。自在天是生灭因，一切从自在天生，从自生天灭，名为涅槃。（《大正》三二，157 页）。

此则五世纪以后所翻译者，虽属后出，亦足参证。

道教思想多窃自释氏，道家之天地开辟说亦复如是，北周甄鸾《笑道论》第一《造立天地》章云：

太上老君，造立天地，初记称："……老子遂变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山，发为星宿，骨为龙，肉为兽，肠为虵，腹为海，指为五岳，毛为草木，心为华盖，乃至两肾合为真要父母。"

又第二十五章《延生年符》章云：

《文始传》云："万万亿亿，岁一大水，昆仑飞浮，有仙飞迎天王，善人安之山上，乃至前万万岁，天地混沌，如鸡子黄，名曰一劫。"（《全后周文》卷二〇）

以上二事，甄鸾均加驳斥，迹其渊源，实出自婆罗门也。

唐神清《北山录》卷一为《天地始》，其文云：

厥初未兆，冯冯翼翼，澒澒洞洞，清浊一理，混沌无象。殆元气鸿蒙，萌芽资始，粤若盘古，生于其中，万八千岁。天地开辟，天日高一丈，地日厚一丈。头极东，足极西，左手极南，右手极北。开目为曙，闭目为夜，呼为暑，吸为寒，吹气成风雷，吐声成雷震。四时生焉，万物生焉。……（《大正》五二，573 页）

此又后期佛家之言天地开辟，剿袭前人之说，更不足论。

三、水在天外说及"天脐"说

《晋书·天文志》引《黄帝书》云：

天在地外，水在天外，水浮天而载地者也。

《黄帝书》亦见《列子·天瑞》篇征引，年代未明，当是较早之记载。

《管子·水地》篇："水者……万物之本原也，诸生之宗室也。"

《史记·封禅书》："齐之所以为齐，以天齐也。"《索隐》："顾氏案解道彪《齐记》云：'临菑城南有天齐泉，五泉并出，有异于常，言如天之腹脐也。'"此以天脐说天齐，则后出之说。吴时杨泉《物理论》云：

所以立天地者，水也，成天地者，气也，水土之气，升而为天，天者，君也。……言天者必拟之人，故自脐以上，人之阳也，自脐以下，人之阴也，自极以南，天之阳也，自极以北，天之阴也。（明孙瑴《古微书》、《尚书考灵曜》引；又孙星衍辑本，钱保塘重校）

印度《吠陀》中以"水为一切之母，邃古之初，唯'水'而已"，见于最有名之《创造之歌》云：

ambhaḥ（water）kim āsīd，gāhanaṃ gabhīram（RVX 129，1）
何处非水，深不可测，
tāma āsīt tāmasā gūḷhām āgre；apraketām salilām
太初惟玄（Tāma），复潜于玄；一切皆水（salilām），
sārvammā ā idām（RVX 129，3）
莫窥其际。

《阿闼婆吠陀》（Atharvaveda）中言"水"为宇宙万物之源，极言水之用，谓在水中可以不死（amṛta）（一之四）（W. D. Whitney 英译本 p. 5），故于水之颂赞，其语特多。

汉桑钦《水经》云：

天以一生水，故气微于北方，而为物之先也。（郦道元《水经注·序》）

此说与《吠陀》相似，汉译《释楞伽经中外道小乘涅槃论》引安荼（aṇ-

ḍa）论师说谓古初无物，“唯有大水”，亦复相同。

宋何承天《浑天象论》云：

> 详寻前说，因观浑仪，研求其意，有以悟天形正圆，而水居其半，地中高外卑，水周其下。言四方者，东曰旸谷，日之所出，西曰濛汜，日之所入。《庄子》又云：“北溟有鱼，化而为鸟，将徙于南溟。”斯亦古之遗记，四方皆水证也，四方皆水，谓之四海，凡五行相生，水生于金，是故百川发源，皆自山出，自高趣下，归注于海。（《隋书·天文志》上引，《宋书》作水周其下。无居其半二句。）

其论四方皆水，以阐浑天之象，说极新颖，以印度古说考之，亦多吻合。《内经素问》十九《五运行大论》篇云：

> 帝曰：“地之为下否乎？”岐伯曰：“地为人之下，太虚之中者也。”帝曰：“冯乎？”岐伯曰：“大气举之也。”

天地中间有大气支住，此大气犹《奥义书》之 antarrikṣa（atmosphere）。至论天之为积气，见于《列子·天瑞》篇言“杞人忧天”一故事，略谓：天积气耳，无处无气，若屈伸呼吸，终日在天中行止，奈何忧崩坠乎？（参《列子集释》，19 页）此说见于汉译世亲（Vasubandhu）之《阿毗达磨俱舍论》（Abhidharmakośaśāstra）有一段称：

> 日月众星……依风（气）而住不停坠。（《大正》二九，59 页）

风即气，印度四大之风[①]梵文为 Vāyu. Vedānta-sāra 中所谓人体之五风，其首即 Prāṇa，实即气也。风之为气，中印之说悉同，《齐物论》云：“大块噫气，其名曰风。”是矣。

《列子》书为晋人伪造，其中多袭佛典，可以灼知者，如：

《汤问》篇(第五事）与《生经》(卷三)《佛说国人五人经》相同。(季羡林指出)

《杨朱》篇与《长阿含经》（卷十七）《沙门果分经》相同。（陈旦指出）

---

① 参 Prof J. Filliozat：*The Classical Doctrine of Indian Medicine*，p. 1 论四大一段。

其余如“幻”，当即 Yama，言老聃徂西（《穆王》篇）即化胡事之先河。故此段疑亦与佛典不无相关之处。

杨泉《物理论》中最感兴趣者，为以人体之脐，比拟天体之“极”，谓人体自脐以上为阳，自脐以下为阴。按纬书《春秋命历序》亦云：

> 有人黄头大腹，出天齐……上下天地，与神合谋。

天齐即“天脐”，《列子·汤问》篇言“齐州”，又《穆王》篇言“四海之齐，谓中央之国”。《尔雅·释言》：“齐者，中也。”（参《经义述闻》二十七）古时中国，“齐州”为天下之中心①，《列子》即以“脐”说“齐”字，此则以人体之脐喻地之“中”。《列子》为晋人书，与吴时杨泉之说，可以参证，清朱筠《笥河集》有《天齐庙》诗云：“天下喻吭背，齐曰天之脐。泰山地腹中，出母儿初啼。”试观印度神话，有 Puruṣa Sūkta（R. V. 10，90）言其“脐”生出空界（antarikṣa），天界由其头化成，地界由其足所生，正以脐居中央。上引《奥义书》言虚空为腹（udaram）。佛经如《大智度论》（116 页）言：“韦纽（Viṣṇu）脐中生出莲花。”对“脐”部位之重视，似出印度人之观念，《封禅书》对天齐二字，尚未明指为天脐，惟杨泉之说，以脐分阴阳。岂亦曾受梵书之说所影响耶？

吴晋时天文说独盛于江左，本文所引论天文各家，兹试表之如次：

时代	作者	作品
晋	徐　整	《三五历记》
	虞　耸	《穹天论》
	王　蕃	《浑天说》
	姚　信	《昕天论》
	杨　泉	《物理论》
吴	葛　洪	《浑天仪注》
	虞　喜	《安天论》
宋	何承天	《浑天象论》

以上各家，多为吴人，徐整与姚信，在吴官至“太常”。虞耸字世龙，为《易》学大师虞翻之第六子（见《吴志·虞翻传》引《会稽典录》），入晋为河间相。虞喜为其族孙，至晋成帝咸康中，因宣夜之说，作《安天论》，虽别持异议，亦具见其家学渊源。王蕃者，庐江人，吴为中常侍，与杨泉并居江左。

① 参刘盼遂：《齐州即中国解》，载《禹贡》第一卷第五期。

其后葛洪引《浑天仪》注，亦采鸡子说，洪籍丹阳，亦吴人也。至刘宋时，何承天撰《浑天象论》，引《庄子·逍遥游》，以说四方皆水。凡此浑天一派，皆盛行于江南，而吴人之著述尤夥。此辈造论，固非正式之天文学，然一时风气所趋，所以独盛行于此地域者，当是受印度思想刺激所引起。昔陈寅恪论天师道与滨海之关系，其说久脍炙于士林，盖学风所渐，往往系于地域性，因缘和会，有非偶然者矣。

初期来华僧众，多出婆罗门，故婆罗门思想，由于佛徒之介绍，不少输入中国，安荼论师鸡卵说，在吴晋间对于江左学术思想，所产生之影响，正为一重要之例证也。

前撰《安荼论与吴晋间之宇宙观》，于道教资料仅举甄鸾《笑道论》一段，然道教之宇宙论颇为具体，若《无上秘要》第四卷 45 页记九地名称及里数，即其一例。其说乃出《洞真外国放品经》，兹更录数例于下：

大　人　《灵宝无量度人上品妙经》四十三卷 13 页云："眼为明，头为昆仑，眉为华盖，发为山林，肠胃江海，呼吸风云，声为雷霆。"（又同书三卷，第 16 页）

鸡　子　《太上妙始经》："天地之合，其外如鸡子，又如车轮，元气从之，如日之晕……"（第 2、3 页）元俞琰《阴符经注》："天虚空而与鸡卵相似，地局定于天中，则如鸡卵中黄……云闻之隐者……"按俞氏驳《隋书》日入水中，妄也。

物载气　《天皇至道太清玉册》一卷第 3 页："地乘气而立，载水而浮……地常不止，譬人之在舟中，闭牖而坐，舟行而不知。……"

《上清黄气阳精三道顺行经》第 2 页："日月星宿，游于虚气。初不休息，皆风之梵其纲也。"

又《上清外国放品青童内文》上第 4 页："如今日月星辰，风所持也。……"

又《洞玄灵宝诸天世界造化经》："大风持地，使无坠落。……"

《太上妙经》记："九地下有一重水，水下有风，如是风水之地各有九重，更相擎持。"

《太上中道妙法莲华经》八卷第 1 页："下有无极大风，载其大地，地不倾摇。"

以上摘录道书，皆晚出之著作，因袭前人之迹，至为显然。

东巴的"人类原始说"中金卵为人类由其孵化而生，其象形文作○，读

如古，即像蛋之形。显然是受到金胎说之影响。

《日本书纪》卷一“神代”上云：

> 古天地未剖，阴阳不分、浑沌如鸡子，溟涬而含牙。及其清阳者，薄靡而为天，重浊者淹滞而为地。精妙之合抟易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定，然后，神圣生其中焉。故曰：开辟之初，洲壤浮漂，譬犹游鱼之浮水上也。

其说盖采自《三五历记》，《艺文类聚》、《太平御览·天部》所引俱可覆勘，又袭取《淮南子·天文训》清阳、重浊两句组缀成文。[①]

金卵有人译作金胎。李翊灼曾译《吠陀》卷十之一二九起二句云：“有金胎兮，出太古之初。是惟一之大原兮，为万有之主。”拙译则用四言体。三国之天文学，W. Eberhard & R. Müller 著 *Contribution to the Astronomy of the San-kuo Period*（Ms II，1936）讨论綦详，可以参看。

原载《清华学报专号——庆祝李济先生七十岁论文集》，台北，1965 年。收入《选堂集林·史林》，311—328 页。

① 《日本书纪补注》二、三，见《日本古典文学大系》，544 页。

论释氏之昆仑说

往读钱谦益《赠愚山子序》，言堪舆之大地理，举阿耨达池之水，自香山南大雪北，流为四河（《有学集》卷二二），心甚壮之。继读其《释迦方志二辨》（《有学集》卷四三），远则正荀济之妄论，近则纠吴莱之附会，又叹前贤于梵土智识，茫昧竟如斯也！

"玉出昆冈"，语见《千文》，今日已成童骙之常识。《管子·轻重》甲篇："昆仑之虚不朝请以璆琳琅玕为币乎！……簪珥而辟千金者，璆琳琅玕也。然后八千里之昆仑之虚可得而朝也。"《意林》三十一引《尸子》云："取玉甚难，越三江五湖，至昆仑山之下，千人往，百人反，百人往，千（疑当作十）人至。中国覆十万之师，解三千之围。"《盐铁论·力耕》："美玉珊瑚，出于昆山，珠玑犀角，出于桂林，此距汉万有余里。"言虽夸侈，然昆仑产玉之富，征之《尔雅》，有璆琳琅玕；《西山经》称其玉膏，《穆传》记其玉荣，《九章·涉江》："登昆仑兮食玉英。"战国以来，对于昆仑之向往，春山珠泽之宝，令人心醉，由来久矣。

《禹贡》："织皮昆仑。"属于西戎，以昆仑与析支、渠搜并举。《逸周书·王会》言"正西昆仑"。古实有此地名。究其地所在，后人已不能质言。《汉书·地理志》金城郡临羌有西王母石室，西有弱水昆仑山祠。又敦煌郡广至县有昆仑障，为西北小山。东汉延光中敦煌太守张珰上书，以酒泉属国吏士二千余人集昆仑塞，击呼衍王（《后汉书·西域传》），李贤注引前志昆仑障证之。《晋书》八十六《张骏传》："酒泉太守马岌上言：酒泉南山即昆仑之体

也。周穆王见西王母乐而忘归，即谓此山。此山有石室玉堂，珠玑镂饰，焕若神宫。宜立西王母祠。”以此比拟《禹贡》之昆仑地望，未曾不可；若取以解释《山海经》、《穆天子传》、《楚辞》、《淮南子》所记神话中之昆仑，则似难吻合。

汉人所见《禹本纪》，其言昆仑，更涉荒诞。司马迁于《大宛传》论之云：“《禹本纪》言河出昆仑，昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉瑶池。今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹本纪所谓昆仑者乎?”史公持极谨慎之态度，于语不雅驯者，未敢采摭。（史公此论，谓汉之穷河源，始自张骞使大夏之后，非谓穷河源者即张骞也。司马贞《史记索隐》误读《史记》，直以张骞为穷河源者，清人黄承吉已辨正之，见《梦陔草堂文集》二《张骞穷河源辨》。）

自佛教东传，对于昆仑之认识，又迈进一步，最重要之记载，应推吴之康泰，及晋之释道安。其说并见引于郦道元《水经·河水注》，录之如次：

（1）康泰《扶南传》云：“恒水之源，乃极西北昆仑山中，有五大源，诸水分流皆由此五大源，枝扈黎大江出山西，北流东南注大海。枝扈黎即恒水也。”

康氏以昆仑山为印度恒河河源，且述及五水神话，其印度地理知识，当得自扶南。

（2）释道安《释氏西域记》云：“阿耨达大山其上有大渊水，宫殿楼观甚大焉。山即昆仑山也。《穆天子传》云：‘天子升于昆仑，观黄帝之宫而封丰隆之葬。’丰隆，雷公也，黄帝宫即阿耨达宫也。其山出六大水。山西有大河曰新头河。……”（又云：“新头河经罽宾，犍越摩诃剌诸国，而入南海是也。阿耨达山西南有水名遥奴，山西南水东有水名萨罕，水东有水名恒伽，此三水同出一水，俱入恒水。”）

道安对于阿耨达山已有详细记载，亦目为恒水之源，且确定阿耨达山即昆仑山。郦道元于印度方域，不能深辨，遂谓“释氏之言，未为佳证”。“阿耨达六水，葱岭于阗二水之限，与经史诸书，全相乖异。”盖释氏之说，在六朝时，仍未为人所接受。惟《河水注》备记佛图调以《山海经》所言昆仑，比合阿耨达山。又书来华梵僧，依《扶南传》定阿耨达山即为昆仑，为《西域图》以语法汰。而法汰以为汉以来学人不知昆仑之所在，深引为怪。此华、梵开始接触时，地理知识互相印证之事实，赖郦氏记之，足为后人深思，尤有助于古地理之探讨者也。

阿耨达者，梵文 Anavadapta，唐言无热恼。世亲于《俱舍论》（《大正》二九，58 页、215 页）谓在大雪山之北，香醉山之间。按香醉山（Gandhamādana）即位于西藏之喜马拉雅山脉之 Kāilāsa。阿耨达池地望，S. Hedin 实地考察，认为即 Manasarowar 湖（氏著 *Southern Tibet*，vol. 1，1917，p. 113）。

考《翻译名义大集》（Mahāvyutpatti）四一五三云："梵：Kāilāsah；藏：Ti—se—hi Gaṅs，Gaṅstise；汉：昆仑山，雪山。"此条极重要，由此得知清圣祖所以定昆仑为冈底斯山之根据。冈底斯即藏语之 Gaṅs ti-se，义即雪国，魏源谓西番语谓雪为冈是矣。《大清一统志》："西藏有冈底斯山，在阿里之达克喇城东北三百十里……即阿耨达山也。"（《卫藏通志》三冈底斯山条，亦谓即梵书所谓阿耨达山）其实冈底斯即代表西藏高原，天下众山皆祖于此。

《南史·中天竺国传》："国临大江，名新陶，源出昆仑，分为五江，总名恒水。"玄奘《大唐西域记》卷一："瞻部洲（Jamba）之中地者，阿那婆答多池（Anavadapta）也（原注唐言无热恼，旧曰阿耨达池，讹）。在香山之南，大雪山之北。"又谓"阿那婆答多池，流出四水，为：殑伽河、信度河、缚刍河、徙多河。而徙多河或曰潜流地下，出积石山。徙多河之流，为中国之河源云。"奘师说，原本《长阿含》及《大毗婆沙论》。《长阿含·世记经》言阿耨达池四方河流，大要如下：

阿耨达池：
东——恒伽河（Gaṅgā）　牛口
南——新头河（Sindhū）　狮子口
西——婆义河（Vakṣu）　马口
北——斯陀河（Sīta）　象口

《大毗婆沙论》：尊者造此发智论时，住在东方，故引东方所共现见五河为喻。而实在此瞻部洲中有四大河，眷属各四，随其方面，流趣大海。谓即于此瞻部洲中，有大池名曰无热恼，初但注彼出四大河（《大正》二七，21122 页）

《阿毗昙毗婆沙论》："造此经时在于东方，此五大河在于东方，故以为喻。复有四大河从阿耨达池出，流趣大海。"（《大正》一八，14 页）

奘师亲译《大毗婆沙论》，故著其说于《西域记》之首。印度佛教经典中，有四河及五河两说，四河各有四兽。法藏部系经书，如《长阿含·世记

经》、《大楼炭经》、《起世经》、《起世因本经》主四河说。一切有部经典之中《阿含经·世间福经》(《大正》一，428b)、《中阿含·七日经》(《大正》一，428c)、《杂阿含经》一六·三六(《大正》二，113c)、《四分律》三六(《大正》二二，824b)则主五河说。兹大略比较异名异译如下：

四河			四兽
东	Gangā (Gangas)	殑伽	牛
南	Sindū (Judus)	新头	狮子
西	Varsū (Oxus)	缚刍，博义	马
北	Sītā (Tarim)	斯陀，徙多	象

五河	汉译名
Gaṅgā	殑伽
Yamunā	夜摩那，阎母那
Aciravatī	阿氏罗筏底，颇氏罗筏底
Sarabhū	萨牢，萨罗由，萨剌谕
Mahī	莫醯，莫呬

此一问题，日人海野一隆(《昆仑四水说の地理思想史の考察》，《史林》)、春日井真也(《四头狮子像冠柱饰盘四周に现あれたる四兽について》，见《冢本颂寿佛教史学论集》)已有详尽讨论，兹不复赘。钱谦益引传称南印度为象主，东脂那为人主，西波斯为宝主，北猃狁为马主，亦四兽说之推演，益为汗漫者矣。

印度传说中阿耨达池为四河所出，其史源如此。知康泰之五大源说，乃本诸一切有部系。而释道安谓阿耨达山出六大水，则为六河说。考印度耆那教书又有七河说。此皆出于后来逐渐之演化。

长阿含(《世记经》)，东晋时由佛陀耶舍译出(僧祐《出三藏记集·传十四·佛陀耶舍传》：即以〔后秦〕弘始十二年……并出《长阿含经》)。今据康泰书，吴时人已知昆仑有五河之说矣。晋时僧人即确定昆仑相当于阿耨达大山，疑其说传入，必更在其前。《意林》引晋人王婴《古今通论》有一条云："昆仑东南方五千里，谓之神州，州中有和羹乡，方三千里，五岳之域，帝王之宅，圣人所生也。"(又《御览》一六六"京都"下亦引之)此不知何据。惟《河图括地象》(《御览》引)亦有类似之文。《括地象》云："地中央曰昆仑"，"昆仑，地之中也。"《水经·河水注》："昆仑墟在西北，去嵩高五万里，地之中也。"昆仑为地之中央，与印度以须弥卢山为世界之中心相同。佛经如《华严经》、《大楼炭经》、《大智度论》、《正法念处经》等，载苏迷卢甚详，世所悉知。稽之印度古籍，大迷卢之名(Mahāmeru)实始见吠陀文学之 Taittiriya Avanyaka 书(见 Weber，Indische Studien I，78，3，123)。须弥山神话在中国民间流行极普遍。《隋书·音乐志》设有须弥山、黄山、三峡等伎；且已施之图绘，敦煌卷伯希和三五三八号记寺内图画云："又于四角各画宝须弥

山，画四大海水。”唐代画家王陀子，写须弥山海水在僧伽和尚外壁（《历代名画记》），则以专画须弥山著名于世。武后时，沙门明佺所定《伪经目录》中有《须弥像图山经》，《贞元释教目录》谓此疑与《须弥四域经》文同名异。佛经演其说更为踵事增华，而大致认迷卢为天地之中心，此地理观念，在东南亚印度化国家尤为普遍流行。柬埔寨吴哥窟之 Bakheng 建筑，即仿效三十三天，J. Filliozat 已详论之（见所著 Le Symbolisme de Monument au Phnom Bakheng，*B. E. F. E. O.* XIIV，p. 527）。须弥卢训妙高山（梵语 Su 义为美），故在某地域中最崇高之山峰，均得以“迷卢”为名。吾人飞越印尼东部至 Bali 岛，必经其国境最高之 Semeru 山，此印尼文 Semeru 之名，即剽自 Sumeru 也。

Kailāsa 山在印度文献中据称亦位于印土之中央。其名初见于《大战书》（Mahabrata III，503 及 1697）。Williams 氏《梵英大辞典》解说云：

> Name of a mountain (fabulous residence of Kubera and paradise of Siva; placed in the Himalaya range and regarded as one of the loftiest peaks to the north of the Mānasa lake).

此山在喜马拉雅山脉，梵文 Hima-laya 意为雪山，即上帝湿婆之乐园，财神亦居之。故 Hima-laya 山 = Kubera-giri（Kubera 山）。Kūbera 原意为 chief of the evil being or the Spirit of Darkness（继为 the god of riches & treasure）。Kailāsa，在东南亚神话中有极重要之地位（参 Jean Filliozat 著 Kailāsaparamkarā，载 Felicitation Volumes of Southeast Studies，Presented to 〔暹罗亲王〕 Kromamun Bidyalabh Bridhyakorn）。Kailāsa 即冈底斯山，亦即雪山，中国人称为昆仑者也。

昆仑在中国神话中，为最高之宝山，下有瑶池，故以比附冈底斯山及阿耨达池，最为适合，唐道宣《释迦方志》三《中边》篇尝举五义以立中，其第四言水，云“此洲中心有大池名阿那陀答多，唐言无热恼，即经所谓阿耨达池”，亦依佛经牛象马狮四河口说，谓“案此实录，以寻河源；穷至无热池所，方为讨极”。此从中央观念出发，目此池为世界中心，道宣僧徒者流，自执是说。张守节《史记正义》于《大宛传》弱水下云：“先儒多引《大荒经》言弱水，云有二源俱出女国北阿耨达山……阿耨达山即昆仑山。”又于身毒国下引《括地志》：“阿耨达山亦名建末达山。亦名昆仑山。水出，一名拔扈利

水，一名恒伽河。”此皆袭释氏之说。

清桐城宋潜虚有《穷河源考》一文，记康熙四十三年遣使寻河源。时宋在京师访得其详，称“群山四周土番名曰库而棍，即昆仑也”（《潜虚先生集十一》)。康熙五十八年，《皇舆全览图》告成，论内阁学士蒋廷锡与九卿细勘，群臣奏称，寻源溯委，纤悉毕载，西南西北，直达番回诸部，以至瑶池、阿耨绝域之国。及平定西藏，于五十九年十一月辛巳，谕学士九卿有云：“今大兵得藏，三藏阿里之地，俱入版图，其山川名号，番、汉异同，当于此时考证明核，庶可传言于后。”此谕论河源江源，文极长，兹摘其一段如次：

> ……又云南边境有槟榔江者，其源发自阿里之冈底斯东，达木朱喀巴卜山，译言马口也。……而冈底斯之南有山名郎千喀巴卜，译言象口也。……冈底斯之北，有山名僧格喀巴卜，译言狮子口也。有泉流出西行，亦至桑南地，二水合而南行，又折东行，至拉克拉苏母多地，与冈底斯西马卜家喀巴卜山所出之水会。马卜家喀巴卜者，译言孔雀口也。其水南行，至那克拉苏母多地，会东行之水，东南流至厄纳忒可克国，为冈噶毋伦江，即佛法所谓恒河也。……梵书言四水出于阿耨达山，下有阿耨达池。以今考之，意即冈底斯是。唐古特称冈底斯者，犹云众山水之根，与释典之言相合。冈底斯之前，有二湖连接，土人相传为西王母瑶池，意即阿耨达池。……（清《圣祖实录》卷二百九十。《卫藏通志》卷三引此全文，系于康熙六十年。又分列四口山名汉藏译语，可参看。）

此处四河之马口、象口、狮子口、孔雀口诸地名，直是《阿含经》等说之翻版；惟易牛口为孔雀口耳。昆仑之即冈底斯山亦即阿耨达山，自道安以来，至此竟成定谳，此释氏昆仑说，遂获得政治上之支持矣。惜康熙谕旨，只谓与释典之言相合，而未详其来历，今据《翻译名义大集》，可见其远有所本（《大集》之说，定汉昆仑即藏之冈底斯，据云其说可能出于 Grya-Bod-Yig-Tshaṅ)。全州谢济世著《西北域记》云：“乌思藏（吐蕃）西南二千里，有阿耨达山（今名冈底斯山），悬崖峭壁，积雪凝冰，山之巅清泉百道。……四面儿孙罗列，如狮如象，如马如禽如人……此非昆仑，孰为昆仑者？然广袤不二百里，高才五百丈，旧称万余里者，臆说也。”（《梅庄杂著》）则于是说作怀疑论者也。周蔼联《竺国纪游三》云：“余在西藏，见冈底斯图，实有

狮马象孔雀之形，其地在阿里之西……有卡契自冈底斯来，携得阿耨达池水少许……又西藏曲水之上流，即冈底斯发源，番人渡者必以水沐顶，云最吉祥也。”此类迷信，正如印度人之于恒河也。

古帝留心河源及昆仑者，康熙之前有元世祖，尝置郡河源，创撰《河源志》(《辍耕录》二十二引柯九思元统元年作《河源志序》)。更前有汉武。《史记·大宛传》称:“天子按古图书名河所出山曰昆仑。”《汉书·沟洫志》:“齐人延年上书言河出昆仑，经中国注勃海，是其地势西北高而东南下也。可案图书观地形。”延年上书在汉武末年，彼辈所据者为古图书。考史公但引《禹本纪》为说。《禹本纪》一书，后来群籍征引，又有《禹大传》、《禹受地记》、《禹受地统书》诸异称。

《禹本纪》——《史记·大宛传赞》、《水经·河水注》引。

《禹大传》——《离骚王逸注》洧盘水条。

《禹受地记》——《尚书益稷疏》引(“弼成五服”句下)，崔灵恩《三礼义宗》引。

《禹受地统书》——杜佑《通典》注引。

以上各书，皆依托禹以为名。《汉书·艺文志》有《大𠧧(禹)》三十七篇。《山海经》称禹言五藏山数。《尔雅·释水》云:“从释地以下至九河，皆禹所名也。”《尚书·禹贡》正记禹平水土，主名山川之事，与《吕刑》说符合。古代地理著作，自战国至汉，皆附会于禹。《荀子·大略》篇谓禹学于西王国，则昆仑一名之传入，意者禹及其族人之羌戎为之媒介。章太炎《禹庙碑》云:“学于西王国，故识流沙之外。”亦非无稽之语。《玉海》五十七引《禹受地记》云:“昆仑东南五千里之地即神州。”《礼记·曲礼》注引《括地象》文相同，说者因谓《括地象》与《禹受地记》应是一书(参王谟《汉唐地理书钞》《禹受地记跋》)。道宣《释迦方志》言，案《河图》云“昆仑山东方五千里名曰神州”，文亦相同。盖《括地象》原称《河图括地象》，其言昆仑，略举如下:

> 昆仑山为天柱，气上通天。昆仑者，地之中也，地下有八柱，柱广十万里，有三千六百轴互相牵制，名山大川，孔穴相通。(《初学记》五引)

昆仑之山为北首，上为握契，满为四渎，横为地轴，上为天镇，立为八柱(《御览》卷三八引)。然则汉武所见之图书，或即《河图括地象》、《禹受

地记》一类之书乎？类书所引，庸有后人踵益之文；然以昆仑为地之中，考《淮南子·地形训》亦云："昆仑之丘……盖地之中也。"西汉时已如此说。又《地形训》，白水出昆仑。《离骚》云："朝吾将济于白水兮，登阆风而绁马。"洪氏补注引《河图》："昆仑山出五色流水，其白水入中国，名为河也。"证之康泰，恒水之源出昆仑山有五大流；《山经·西次三经》昆仑丘四水为河水、赤水、洋水、黑水，此与佛家四河、五河说若合符节。《括地象》言"昆山满为四渎"。四渎说与印度之四河亦复类似。最可注意者，为昆仑天柱说，同于《长阿含·世记经》言须弥山之天柱，溯其远源，谅出诸《阿闼婆吠陀》（容当另论）。是知古图书中之昆仑，已不乏印度神话之成分。岂由羌戎自西北传播而入中国，未可知也？此则远在佛教之前矣。

唐人言昆仑有二，区为大昆仑及小昆仑。《史记·司马相如传·大人赋》"西望昆仑之轧沕洸忽兮"句下，张守节《正义》："《括地志》云：'阿傉达山亦名建末达山，亦名昆仑山，恒河出，其南吐师子口。'……此谓大昆仑；肃州（酒泉南山）谓小昆仑也。"盖为折衷之论。

昆仑之谜，时贤讨论颇繁。兹但取其出于佛氏之说，若阿耨达山四河之地望及神话，细为剖析，以见所以定昆仑为冈底斯山一说之来龙去脉。藉知藏人说袭自佛典，模仿须迷卢，以构成其地理观念，因试撰为《论释氏之昆仑说》如右。

李约瑟在其 *Science and Civilization in China* vol. III 引巴比伦之 discoidal map 以证其与 Mt. Meru（Khun-lun）之关系（p. 589）。牵涉颇广，暂从盖阙，不复论及云。

后记

本文成后，检张穆《月斋文集》卷一《昆仑虚异同考》，谓古今之说昆仑者五：于阗也，肃州也，大荒也，青海也，西藏冈底斯也。穿穴古今，援据浩博，力辨昆仑不在青海，以订齐召南《水道提纲》之说。又谓：汉武名于寘山为昆仑，已确知昆仑之在西南，吐蕃自言昆仑在其国西南，已确知昆仑在今卫藏。而折衷于康熙定冈底斯山为昆仑之说。裴景福于《河海昆仑录》卷四，仍主魏源冈底斯非昆仑说，惜其未见张氏此文也。乾隆四十七年纪昀奉敕撰《河源纪略》，辨古今各书所记昆仑之误。书中辨讹部分，闻出王念孙之手。于前人著论，若俞安期之《昆仑积石二山辨》，万斯同之《昆仑辨》，

颇有诘难，其书重点在河源，故不复细论，读者可参阅之。

王沂暖译《西藏王统记》第一章世界之成因，举须弥山居宇宙之中，有四大洲，此藏人地理学之常谈也。方以智《东西均》云："山则根一而枝分，昆仑而入中国，分三枝以千万枝。""总须弥以北，是其应北极之顶也。""各海皆吸入地心，地心转经络而上升，各沁于名山之顶，而总须弥之顶，亦一顶也。源而流，流复为源，乃一轮也。"方氏演绎为地心一源之论。明人文集涉及昆仑者，丰城游潜之《梦蕉存稿》，其第三册为《博物志补》上曾论之，又其《梦蕉诗话》上亦有河源昆仑条。

以须弥入画，来源甚远；如云冈第十一窟太和七年题记，及司马金龙墓石棺床雕像（《文物》，1972（3））。李白《金银泥画西方净土变相赞》云："眉间白毫，向右宛转，如五须弥山；目光清白，若四海水。"是其例。

麽些文中昆仑山称巨那茹罗山。

（山＝ndo　大＝Na　$\frac{\text{Zwa rwat}}{\text{山名}}$）字形作象三成之状[illegible]。

《西域同文志》二十"西番山名二"冈底斯里下云："西番语雪谓之冈，底斯即梵语'得色'，亦指雪而言也。盖合梵语西番语而名之者，在汉语则雪山也。山体大，地势亦绝高，番地山川皆发脉于此。《水经注》、《西域志》曰阿耨达太山，其上有大渊水，宫殿楼观甚大焉。按今冈底斯里之前，有二湖相连，土人相传为西王母瑶池，意即阿耨达池，其上为阿耨达山也。"冈底斯里藏文作[illegible]。

《选堂集林·史林》，446—458 页

早期青州城与佛教的因缘

山东博兴县龙兴寺窖藏佛像四百多尊，以薄衣叠褶彩绘诸特征，受到各方面的重视。香港人很有眼福能够饱观从山东借来的展品，并举行盛大的研讨会。已有专家宿白教授诸位对青州城考证及龙兴寺沿革写出许多重要的论文。本人现在所要谈的是青州地区早期的一点历史背景和佛教因缘中特别与法显关系的真相。宿老已谈的，我就从略了。

一、青州城沿革

在青州地区，佛教较早的著名高僧，要算京兆人竺僧朗（事迹见《高僧传》卷五），他是佛图澄的弟子，与道安同门。青州在西晋永嘉之后，陷于石勒。佛图澄正是石虎的国师。僧朗要到苻秦的皇始元年（351）才入泰山的金舆谷，建立神通寺，即今有名的长清县东南的灵岩寺，人称为“朗公谷”。朗公当日与南北诸帝往来书札，备见于《广弘明集》卷二八。车频《秦书》说他“大起殿舍，连楼叠阁”（见《水经·济水注》）。在《南海寄归内法传》最末“古德不为”述金舆谷圣人对德、贝二州的教化。这是另一个佛教中心。皇始是苻健称帝的年号[①]，这时候石氏已被诛灭了。

在石赵时期，东莱人曹嶷为青州刺史，筑造广固城，以后广固遂成为青

① 有人误作苻坚，见《文物》，91页，2000（6），似宜勘正。

州镇。晋永和六年（350）辽西段龛据广固，自号齐王。

翌年[①]，龛以青州内附，被封为齐公。时青州镇设在广固城。及苻坚席卷北方，平燕，青州亦入秦。苻氏败后，青州刺史苻朗以州降晋。晋改置幽州，以辟闾浑为刺史，仍镇于广固城。

安帝隆安四年（400）慕容德即位于广固，是为南燕，更名备德，其地后改称青州。而以青州刺史镇于东莱。义熙元年（405）慕容超即位后，移青州于东莱郡，为期最暂。及刘裕引兵北伐，六年春，遂灭南燕。[②]

裕怒广固久攻不下，及南燕尚书悦寿开门投降，裕欲尽坑之，以韩范谏而罢，然犹斩其王公以下三千人，夷其城隍，广固城由是废。裕留长史羊穆之为青州刺史，另筑东阳城以居之。即今龙兴寺所居之东阳城。[③]

入刘宋以后，北方为拓跋魏所统治，青州成为魏攻取之重要目标，有一长时间，与魏人互为争夺战，东阳城受到极大的损害。宿老在《青州城考》文中引证“《宋书·沈文秀传》，攻南郭一事，以证明当时至少有简单的郭垣”。其实不仅有南郭。当日的东阳城是一个可以坚守至三年之久的历史名城。在若干战役，以北城堕毁最大，试看下列一段故事：

> 叔孙建将三万骑逼东阳城，城中文武才一千五百人。竺夔、垣苗悉力固守。魏步骑绕城到陈十余里，大治攻具。夔作四重堑，魏人填其三重，为橦车以攻城，夔遣人从地道中出，以大麻絙挽之令折，魏人复作长围，进攻逾急，历时浸久，城转堕坏。
>
> 四月，叔孙建攻东阳，堕其北城三十许步。竺夔以东阳城坏，不可守，移镇不其城。（不其，后汉属东莱郡，晋属长广郡。）
>
> （《通鉴》一一九，宋景平元年（423），3755—3757 页）

可见东阳城被毁坏的程度，故移其镇于不其城。及檀道济自历城食尽引还。宋青州刺史萧思话弃（不其）镇而南奔平昌，东阳积聚为百姓所焚。《通

---

① 石季龙“讨曹嶷，围广固”。见《晋书·石勒载记》永嘉五年，曹嶷筑城，有大涧甚广，因之为固，见晏谟《齐地记》。

② 《水经·淄水注》：“义熙五年，刘武帝（裕）伐慕容超于广固，玄文塞五龙口，超及城内男女皆患脚弱，超遂出奔，为晋所擒。”

③ 《晋书·地理志》亦云：“灭慕容超，留长史羊穆之为青州刺史，筑东阳城。”然义熙六年，青州刺史为诸葛长氏，知羊穆之任期甚暂。

鉴》，元嘉八年（431）宋青冀二州刺史垣护之提出移青冀二州并镇历城。至是遂定青州治于历城，宋之青州本治东阳，冀州治历城，今乃合并为一镇。但魏早于宋文帝元嘉七年（430）委任叔孙建为都督冀青四州诸军事，时魏尚未得青州，使建督师经略其地。迨宋武帝大明八年（464），青州乃复移治于东阳城。兹表列青州不同时期的治所如下：

青州治所

(1) 广固城（石赵、苻秦、慕容燕）

(2) 东莱（南燕）

(3) 东阳城（刘裕始建）义熙五年（409）

(4) 不其城（刘宋文帝 431）

(5) 历城（刘宋武帝　孝建时）456

(6) 复移治东阳城（刘宋武帝　大明时）464

（宋明帝）泰始三年（467）魏遣东将军长孙陵将兵赴青州，征南将军慕容白曜将五万骑为之继援，大举进攻青州，沈文秀与之对抗，历时三载，卒以郦道元的父亲郦范之施计，先取历城，始进围东阳，文秀守东阳，始末共三年，筑围攻击，日夕交兵。至春正月乙丑，魏人拔东阳，执文秀。是时所得战果，《魏书·白曜传》记之甚为详悉，特记之于下：

> 三年春克东阳，擒沈文秀。凡获仓粟八十五万斛，米三千斛，弓九千张，箭十八万八千，刀二万二千四百，甲胄各三千三百，铜五千斤，钱十五万，城内户八千六百，口四万一千，吴蛮户三百余。

我所以不惮其烦记之，以见当年东阳城内之富力。

我们可以看到在东阳未入魏以前累年交兵，人民生活全不安定，在这一段时间宋人必无暇顾及浮屠之事。

郦道元在《水经·淄水注》里面谈到他幼时到过东阳城。他的父亲郦范正是当年攻东阳城的左司马，作为白曜的决策人物，《魏书》四十二本传谈及齐人史武为他占梦，绘声绘影的故事。他因功而升为青州刺史。郦道元在《水经·淄水注》说："余生长东齐，极游其下，后因王事，复出海岱"。道元是郦范的第五子，他二度在山东活动，对青州之事甚为熟悉。他又说：

> 阳水东径故七级寺禅房南，水北则长庑遍驾，回阁承阿，林际则绳

坐疏斑，锡钵闲设，所谓“修修释子，眇眇禅栖”者也。阳水又东径阳城东南，义熙中，晋青州刺史羊穆之筑此。以在阳水之阳，即所谓东阳城。

他解释东阳城名字的由来，指出始筑城者为刘裕时代首任青州刺史的羊穆之，和他亲眼看见的七级寺禅寺的形状，保存很难得的史料。

宿白引《南齐书·刘善明传》，参以图志，已指出龙兴寺址，即为刘善明故宅。考泰始三年，魏人攻入彭城，刘善明从弟僧副将部曲二千人避居海岛，故为萧道成招抚。据《通鉴》系年条列，是时魏已于天宫寺作大像，高四十三尺，用铜十万斤，黄金六百斤（标点本，4139页）。综合上述史事观之，青州城在魏人未攻下之前，州治屡次移徙。而东阳城迭被摧毁，必须至泰始五年（469）以后，魏徙青齐民于平城，特设“平齐郡”。魏最高僧统昙曜奏平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者即为僧祇户。输粟入僧，可得到“僧祇户”的优待。我推测把刘善明宅改立为佛堂，必在469年以后。此乃魏人之措施。宿白谈青州城沿革，详于唐宋以后，今为补充如上。

刘善明乃平原人。父怀民，宋时官齐郡及北海二郡太守。善明因父荫，明帝泰始中，为灵朔长史、北海太守，迁冀州刺史。齐高帝建元二年（480）卒，年四十九。东阳陷于魏时，善明才十三岁。善明从此出走仕宋，其父子先后为北海太守，所居必广厦，故魏人改建为佛堂。《隋书·经籍志》善明集十卷。亡。《广弘明集》十一有其文，三答释僧岩三篇。

二、法显在青州及其携来的龙华图

百件青州佛像在香港展出，引起人们对佛教美术的浓厚兴趣，有一报道竟说：“佛教高僧法显曾在青州龙兴寺翻译佛经，使龙兴寺广为人知”，《信报》文化版亦说：“青州一度是佛教文化的中心地。是中国首位到印度取经的法显大师，回国中途驻留了一年从事翻译和整理佛经工作的地方。”对中国佛教史有认识的学人，当然不会把法显说是第一位西行求法的汉僧，青州是不是法显译经的地方，似乎越说越不符事实，有澄清的必要。

《佛国记》是法显夫子自道的西行记录，最可信据。这书世界已有不少译本。章巽校注的《法显传校注》是近年综合性的研究成果。法显自述于“七月十五日舟漂到青州长广郡界，时统属晋家。遣人往长广。太守李嶷敬信佛

法，闻有沙门持经像乘船泛海而至，即将人从至海边，迎接经像，归至郡治。商人于是还向扬州。刘沇（兖）青州请法显一冬一夏。夏坐讫，法显远离诸师久，欲趣长安。但所营事重，遂便南下向都，就禅师出经律”（173页）。又跋云：“晋义熙十二年；岁在寿星，夏安居末，慧远迎法显道人，既至，留共冬斋。”据僧祐《出三藏记集》卷三婆罗富罗律（即摩诃僧祇律）记云：“以晋义熙十二年岁次寿星十一月，共天竺禅师佛驮跋陀，于道场寺译出，至十四年二月末，乃讫。”可见法显与之从事翻译大业的合作者是佛驮跋陀，汉名觉贤，译经地点应是南京（建康）的道场寺。青州长广郡，虽然是他回国登陆的地方，但不是译经的场所。《晋书·地理志》：长广郡，武帝咸宁三年置。西晋青州统郡国凡六，即齐国、乐安国、东莱国、济南郡、城阳郡、长广郡。无独有偶，觉贤亦于晋时至交趾附舶循海风漂至青州东莱郡（见慧皎《高僧传》卷二），他于义熙十四年（418）由吴郡内史孟颉等请他为译匠，译出《华严》前分三万六千偈。译场在道场寺。故其寺有“华严堂”遗址。他来华当在义熙十四年之前。法显则于义熙八年由印尼船漂到长广郡界牢山（崂山）。

宋元嘉中，慧观欲寻《涅槃》后分，启宋太祖资给，遣沙门道普将书吏十人西行寻经，至长广郡，舶破伤足而卒。普，高昌人，经游西域，遍历诸国（《高僧传》卷二）。慧皎称道普有《大传》。今不可见。但从他由长广郡浮海附舶一事观之，当日青州长广郡必有出海口岸，为商舶停航、出发管理设备，可想而知，故法显所乘商舶，亦停泊于此。

法显于牢山登陆，即受到长广郡太守李嶷的款待，当时的青兖二州刺史请他留下过一冬一夏。他停留在青州时的活动，《佛国记》没有详说。只有到过青州的郦道元在《泗水注》中言及：

> （泗水）又东南过彭城（徐州）东北，泗水西有龙华寺，是沙门释法显远出西域，浮海东还，持《龙华图》，首创此制，法流中夏，自法显始也。其所持天竺二石，仍在南陆东基堪（龛）中，其石尚光洁可爱。（段熙仲点校本，2144页）

这是彭城的龙华寺，原由法显创建，郦氏目睹他从印度携回的二石，言之凿凿。他还带来《龙华图》，因此创建龙华寺。杨守敬《水经注疏》对《龙华图》，没有解释。龙华一名，是因慈氏弥勒传说言其于华林园龙华树下成道

说法，义净所谓“冀龙华之初会，听慈氏之玄漪”者也（《南海寄归内法传》卷四《古德不为》）。法显之后，“龙华”之名更为风行。宋明帝有《龙华发愿文》，南齐萧子良有《龙华会记》，应追溯到法显携来之《龙华图》。弥勒信仰之由来及其传播，已有学人作仔细研究。[①] 在北方鸠摩罗什早已译弥勒大成佛经，渲染成空中两大宝华。龙王作众技乐，口中吐华，毛孔雨华，以供养佛的庄严神话，想象法显从西方携来的《龙华图》，必定描绘这一理想景象，河北石家庄修德寺出九件东魏八件北齐的弥勒像。《水经注》述法显与《龙华图》这一段记载，是很值得重视的。

法显在青州的足迹到达彭城，得郦注可以证实。彭城自三国以来，是一佛教传播基地。汉末笮融为下邳相，督广陵、彭城粮道，融断三郡输送之费，大起浮屠祠，课人诵读佛经，招致旁郡好佛者至五千余户，每浴佛专设饮食经数十里，费以百亿计（《三国志·刘繇传》）。《出三藏记集》卷五《喻疑》记“汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照寻味之贤，始有讲次”。彭城之为佛教重镇，由来已久。法显留其二石于此地，自有宿缘。

《通鉴》卷一一六，“义熙七年。是岁并州刺史刘道怜为北徐州刺史，移镇彭城”（3648 页）。八年，北徐州刺史刘道怜为兖青二州刺史，镇京口（3652 页）。法显所称刘沇青州请他一冬一夏，此刘沇青州即刘道怜，绝无疑问，他是刘裕的仲弟，当时炙手可热的人物。《宋书》卷五十本传说，裕伐刘毅，征为都督兖青二州晋陵京口淮南诸郡军事，兼理兖青二州。正符合法显所记。汤用彤考证，法显疑于八年七月中在长广郡，李嶷资助其南往彭城见刘道怜，其时道怜尚未南去，因留供养。彭城西通关洛，法显在彭城安居之暇，徘徊歧路，故欲西趣长安，亦与事势相合。法显在青州的活动，可考见者大致如此。是时青州尚未有因刘善明故宅而建立的佛堂，更无所谓“龙兴寺”，龙兴之名实起于唐。说法显在此译经，殊乏根据，不可不为之纠正。这时的东阳城所知仅有羊穆之所筑一事，及郦道元所记的七级寺，如是而已。

法显自言“所营事重，南下向都禅师”。此禅师当指觉贤。《佛国记》跋言义熙十二年，慧远迎法显，这说明他和南方诸大德亦有联系。他终于留驻南京的道场寺与觉贤合作译经。觉贤所译的《华严经》对后来影响极大，北齐文宣帝高洋曾亲书《华严斋记》，特别对卢舍那佛的崇拜。据颜娟英就依据

---

① 见［法］汪德迈（L. Vandermeersch）：《中古时代，中、朝、日三国佛教艺术中思维弥勒菩萨造像的起源及其演变》，见《望远集》下，824 页。

华严卢舍那造像统计，以北齐为最多[1]，在山东流行至为广泛。我们看这次佛像展品，以北齐为最重要。证之武平四年，青州刺史娄定远建南阳寺于唐龙兴寺之内，以及石家庄附近灵寿县幽居寺的北齐赵郡王高叡造像[2]（叡事迹具见《北齐书》卷五），若持诸遗物，互相比较，就不难加深理解了。

① 颜娟英：《华严经造像的图像学》（中央研究院第三届汉学会议论文）。

② 刘建华：《北齐赵郡王高叡造像及相关文物》，载《文物》，1999（8）。

金赵城藏本法显传题记

史语所藏之金《赵城藏》本《法显传》，粗黄纸，原共四十三张。每叶边刻“《法显传》第△张，广字号”。叶二十行，行十四、十五字不等。字大如钱，全书已贴连成一长卷。开卷为《释迦说法图像》。并记“赵城县广胜寺”一行，故知为金藏本（见图一、二）。（其他《赵城藏》皆有此图，观近年重印《首楞严经》五轴，可以知之。）《赵城藏》原刻版在解州（今山西解县）天宁寺。刊刻时间，由皇统八年（1148）至大定十三年（1173）。据蒋唯心《金藏雕印始末考》，金藏每版二十二至三十行，共六百八十二函。广胜寺存四千九百五十七卷，为世界孤本。①

史语所藏《赵城藏》又有“《大唐开元释教广品历章》卷第十八”一至三十一张，与《法显传》可称双璧。（此书名称如上，又题“京兆华严寺沙门释玄逸纂”，首行云：“且小乘经律论都三百三十部，散有一千七百六十二卷，一至六十六帙，合二百二卷为五十四轴，折有一千六百一十四卷。”其下皆列书名，起《长阿含》二十二卷二帙。注：“供城四百九十九纸，蒲州四百二十一纸。”此书编号为“缨”字，并记“新编入录”四字。其内容大略如此。）亦贴连成卷子本，有轴。日本横超慧日有《新出金版藏经を见て》一文（《东方学报》，东京五续），于玄逸之《广品历章》，略有考证（玄逸见《宋高僧

① 《赵城藏》刊刻情况，参张秀民：《辽金、西夏刻书简史》，载《文物》，1959（3）。又目前山西省博物馆收集有《赵城藏》一百五十二卷，载《文物》，92页，1962（4、5）。

传》五)。惟此《法显传》为彼所未悉。足立喜六氏校勘《法显传》,用力甚勤,人校藏经,计有九条东寺及宫内省之宋福州释藏本,增上寺之湖州思溪法宝寺雕本,及高丽藏本。《大正藏经》则以高丽本及宫内本参校,均未提及金藏此本。是此本尚未有人加以利用,至堪珍视。且卷帙不多,甚愿他日有好事者,为之流布也。史语所藏善本书,又有一钞本题"《昔道人法显从长安行西至天竺传》一卷"一册,细勘之即此金藏本之影钞者。

此本第一行题"昔道人法显从长安行西至天竺传一卷",下注"广"字。第二行:"东晋沙门释法显自记游天竺事。"卷末一行曰"《法显传》一卷"。考法显所译书,最早见于僧祐《出三藏记集》,其卷二记显师所出经书十一部,定出六部,最末一种曰《佛游天竺记》一卷。自余为梵文未译者,言之凿凿。岑仲勉据此谓《法显传》当从《祐录》最古之名作《佛游天竺记》。足立氏则谓《佛游天竺记》乃《历游天竺记》之误。按隋沙门法经所编《众经目录》卷六,列佛涅槃后传记录第八,合六十八部,其第一项为西域圣贤传记合一十三部,其第十二种即为《佛游天竺记》一卷。彼自注云:"此十三传记并是西域圣贤所撰。"若其第二项始为此方诸德传记,自僧祐《释迦谱》至宝唱之《名僧传》,其次为《法显传》一卷,此一组共十六部,并是汉土所作传记,是法经所见之《佛游天竺记》乃另是一书,为西域人所作者。由是知《佛游天竺记》原为胡本,为显师所携来,故《祐录》列于显师译作定出六部之中。岑仲勉曾据《艺文类聚》七六阙名《像记》引用《佛游天竺记》。余检《初学记》二十三"寺"条亦引《佛游天竺本记》,书达亲国伽蓝有五重,大致与《法显传》无异。然不得以此谓《佛游天竺记》即《法显传》,因同属记载佛国之书,故内容多雷同,不当遽目为一书也。《法显传》末云:

> 岁在寿星,夏安居末,迎法显道人。既至,留共冬斋。因讲集之余。重问游历。其人恭顺,言辄依实。由是先所略者,劝令详载。显复具叙始末。……

此口吻当非显师自陈,殆是显师之檀越所附记者。且知显师所述,先略后详。《佛游天竺记》既是胡本,于《祐录》中明为显师携归,在译出之列,则其自叙游印颠末,依理推之,必尝参考此书,可无疑也。《法苑珠林》一一九:"《历游天竺记传》一卷,沙门释法显撰。"圆照《贞元新定释教目录》卷五,列法显书七部,其一为《历游天竺记传》一卷,下注:"亦云《法显传》,



图一　金赵城藏本法显传之一

晉道人法顯從長安行西至天竺傳一卷
東晉沙門釋法顯自記遊天竺事
法顯昔在長安慨律藏殘缺於是遂
以弘始二年歲在己亥與慧景道整
慧應慧嵬等同契至天竺尋求戒律
初發跡長安度隴至乾歸國夏坐夏
坐訖前至耨檀國度養樓山至張掖
鎮張掖大亂道路不通張掖王慇勤
遂留為作檀越於是與智嚴慧簡僧
紹寶雲僧景等相遇欣於同志便共
可八十里南北四十里共停一月餘
法顯等五人隨使先發復與寶雲等
別燉煌太守李浩供給度沙河沙河
中多有惡鬼熱風遇則皆死無一全
者上無飛鳥下無走獸遍望極目欲
求度處則莫知所擬唯以死人枯骨
為標識耳行十七日計可千五百里
得至鄯鄯國其地崎嶇薄瘠俗人衣
服粗與漢地同但以氈褐為異其國
王奉法可有四千餘僧悉小乘學諸
國俗人及沙門盡行天竺法但有精
麁從此西行所經諸國類皆如是唯

图二　金赵城藏本法显传之二

法显自撰述往来天竺事，见《长房录》。”末又二种，一为《杂阿毗昙心》十三卷，一为《佛游天竺记》一卷，注：“见《僧祐录》。”又对显师著书作一总述云：“右七部二十六卷，前五部一十二卷，见在；后二部一十四卷，阙本。”所记一十四卷即《阿毗昙心》十三卷加《佛游天竺记》一卷之数。是贞元时，《佛游天竺记》一书已缺矣。圆照书于卷第三十收《法显传》一卷亦云“《历游天竺记传》”二十九纸，次于《大唐西域求法高僧传》三十五纸之后。又同书卷二十四、卷二十七皆有《法显传》，注亦云《历游天竺记传》，是当日写本别帙甚多，皆副题曰《历游天竺记传》，今观金藏本首题“昔道人法显从长安行西至天竺传”，题目极冗长。惟《历游天竺记传》，则唐以来之简称耳。

金藏本《法显传》，尝略校一遍，觉其与高丽藏本最为接近，举例言之：

褥檀国。（第一张上）同丽本。

与宝云等共合。（第二张上）与丽本、石本同。

彼国人民星居。（二张下）与丽、石本同。

安顿供给法显等于僧伽蓝。（二张下）与丽本同。

其国中有四大僧伽蓝。（三上）丽本同。他本作十四僧伽蓝。

唾壶以石作之。（四下）丽本同。

影西四百步许。（十上）丽本同。

以用布施众僧，僧受，亦自各各布施。（十二下）丽本同。

正有河水耳。（十三上）丽本同。

有一寺名大坟。大坟者恶鬼名也。（十四下）丽本同。

精舍左右，池流清净。（十六下）丽本同。

有林名曰得眼。（十七上）丽本同。

法显离诸师……回都就禅师出经律藏。（四二下）丽本作“就师出经律藏”，同。

投命于必死之地。（四三上）丽本同。

今不遑一一缕举，大体言之，金藏本与高丽本实出同一系统，可谓《法显传》之北方本。若足立氏所据之东寺本、宫内本，实出福州东禅寺等觉院，可谓《法显传》之南方本，故有极大之歧义。东禅院大藏经之刊行，据淳熙《三山志》，徽宗崇宁二年，进藏经，加号“崇宁万岁”，盖始雕于神宗元丰间，至政和二年，全藏刊成，共五百六十五函。[①] 南、北《法显传》写本原自

① 参曾我部静雄：《宋代福州の佛教》，见《冢本颂寿集》，449页。

不同，故形成二系。

高丽本《大藏经》为显宗二年（1011）开雕，高宗再刻之。高丽本称《高僧法显传》一卷，卷尾有"丙午岁高丽国大藏都监奉敕雕造"语，列号为"广"字，与金藏本同。高丽《法显传》刊成之年为高宗丙午（1246），在金《赵城藏》之后七十余年，疑当日雕造，必尝参考《赵城藏》本，故虽有微异，而重要处多雷同也。

金藏本之特异者，略举如次：

"隖夷国"丽本作乌夷。金藏不重隖夷国三字。（第二张上）（伯希和说"乌"乃焉之讹）

"法显得苻行当、公孙理住二月余日。"（第二张上）按符字从竹，不作苻。公孙理一名异于他本之作"公孙经理"。知此处公孙理应是人名，故下文云："蒙苻、公孙供给。"但举其姓，正可互证。藉审译"经理"为动词者，实误。"符行当"丽本同作"行当"；他本作"行堂"，足立释行堂为行者。

"化作白鼠，啮其腰带；带断，所怀衣堕地，地即裂。"（十八张上）按多一"带"字，文气更完足。

"自云顾寻所经，不觉心欢汗流。"（四十三上）按他本皆作心动汗流，此独不同。"心欢"义较长。足立作"心之汗流"，不甚可通。

然金藏本亦有错误者，列举如下：

第一张　夺去"夏坐、夏坐讫，复进到敦煌，有塞东西"共十四字。

第五张上　"沙门法用转胜，不可悉其记，国当葱岭。"按其记二字误倒。

第二十七张下　"一万室名宾波罗窟。"按万字乃石之讹。

第三十五张下　"忽于王像边，见商人以晋地一自绡扇供养。"按自绡乃"白"绡之误。

此为显而易见者。至金藏本字之误刻，如数处问讯字皆作訙，盲龙误作肓是。

金藏本称"离诸师"、"就禅师出经律藏"，高丽本亦作"出经律藏"。足立据东禅本作"就禅师出律"。考《出三藏记集》二，"法显于中天竺、师子国得胡本，归京都，住道场寺，就天竺禅师佛驮跋陀共译出。其长杂二《阿绐綖经》，《弥沙塞律》，《萨波多律抄》，犹是梵文，未得译出"。是当包括经与律，不宜但作"出律"而已。

士林"故宫博物院"藏明万历戊午刊《稗乘》（新安黄昌龄刊，不著撰人。详《四库提要》杂家类存目），其中二氏类有《三十国记》一书，在第十

一册，分上下二卷，题“晋释瀍显撰”，即《法显传》也。此本向未为人注意。考明人丛书《法显传》均题作《佛国记》，如《秘册汇函》、《津逮秘书》、《汉魏丛书》皆同。而此独作《三十国记》，殆因《法显传》中有“凡所游历，涉三十国”一语，故取以为名。兹录卷末数句，俾作比较：

> 自大教东行，未有忘身求法，如显之比。然后知诚之所感，无穷否而不通；志之所将，无功业而不成。成夫功业者，岂不由忘夫所重，重无所忘者哉？

下有注语云：

> 此记依苏文忠公墨迹抄之。中或有讹，不敢以意增故也。

依此，东坡竟有《佛国记》墨迹，为此本所据，向所未闻。值得一书，用俟详考。

原载台北“中央研究院”语言研究所第四五本第三分册，1974 年。收入《选堂集林·史林》，965—973 页。

谢客与驴唇书

雁荡、武夷、丹霞是同一类型的名山。武夷以清邃胜，雁荡以奇伟胜，丹霞与之相比，已是小巫见大巫了。我和雁荡山结过两度游屐因缘，首次是从天台来乐清，第二次则从温州再探大龙湫。今之温州本汉会稽东部，晋太宁中于此置永嘉郡（《元和郡县图志》）。由于谢灵运而著名，故东坡句云："能使山川似永嘉"。谢灵运的名字和永嘉是分不开的。谢灵运于刘宋永明三年出任永嘉太守（他有《永初三年七月十六日到郡初发都》一诗记其事）。肆情于山水，他期望"资此永幽栖"，果然留下了许多好诗和胜迹，温州城内的谢公宅、江心亭即因为他的警句："池塘生春草"、"孤屿媚中川"而来的。他的祖居始宁墅在会稽（绍兴），他复喜欢和高僧辈历游嵝、嵊名山，在浙东都有他的足迹（昙隆就是其中一位，见他写的《昙隆法师诔》），他究心佛乘，《辨宗论》便是他最有代表性的名作。

谢客的学问是朝多方面发展的，长期以来成为汉学研究的一个重点题目。1991 年 11 月，温州市举办"谢灵运与山水文学国际研讨会"，我在发言中指出谢客的学识最特出的是他对梵典梵文的认识与学习精神。他的著作有一篇叫做《十四音训叙》，讨论梵语字母的文章，本已失传，幸得日僧安然在《悉昙藏》一书中几处引用宋国谢灵运的零碎说话，可窥见一斑，有趣的是他谈及佉楼书。他说：

……胡书者，梵书道俗共用之也。……胡字谓之佉楼凿，佉楼者，

是佉楼仙人抄梵文以备要用。譬如此仓、雅、说、字，随用广狭也……

佉楼凿是梵语 Kharoṣṭhi 的汉译，原由 Khara（驴）与 Oṣṭha（唇）二字组成——毛驴的嘴唇（变为阴性语尾ī），它是古代印度一位仙人的名字。印度经典最早谈到 Kharoṣṭhi 这个名字是三世纪的 *Lalitavistara* 一书，汉译称为《普曜经》。《佛本行集经》卷十一说佛为太子时和他老师的对话，言及六十四种文字中的“梵天所说之书、佉卢虱吒书”，是经有隋时译本（那崛多译），在佉卢虱吒书下面注云“隋言驴唇”。梵天所说的书即是指 Brāhmī文，现称婆罗谜文。梵书右行，而佉楼书则是左行。梵书是印度河流域早期通行的文字；驴唇书事实上是属于闪族语系阿拉美文（Aramaic）系统，所以左行，和波斯、阿拉伯文一样。它是贵霜王国流行的一种文字，创始于波斯统治下的犍陀罗。公元二至四世纪，新疆境内尼雅、楼兰、和阗等地都曾使用过这种文字。近时中日合作在尼雅遗址发现墨书佉楼文木简三十片，即为明证。

把 Kharo 译作佉楼，现在看来，应以谢灵运为最先，以后梁僧祐（《出三藏记集》、唐吉藏《百论疏》、玄应《一切经音义》）等都沿用着。谢灵运何以懂得梵文？据说是得自慧叡。《高僧传》说：“叡师曾行蜀之西界”，后“游历诸国，乃至南天竺，音译诂训，殊方异文，无不……晓……俄又入关，往什公（鸠摩罗什）咨禀。后适京师，止乌衣巷”。安然引谢灵运云：“诸经胡字，前后讲说……故就叡公是正二国音义。”这证明慧叡南来居住于乌衣巷，谢即从他问业。可见谢公的梵文知识是有渊源的！《普曜经》在三国蜀时有译本，现已失传，只有“隋译”，慧叡到过蜀地，很可能亦见到蜀译本。西方学者研究驴唇书的人很多，大都采用唐时僧人的著作像《法苑珠林》之类，《珠林》资料的来源，以前我在印度曾著文讨论。① 国人专门研究佉卢文的有林梅村氏，翻读他的新书《沙海古卷》，他在导论中说道：“我国旅行家、僧人、翻译家的著述译述中，留下不少有关佉卢文的记载，最早提到这种文字的是梁僧佑（按应作祐）《出三藏记集》的《胡汉译经音义同异记》。”他没有注意到谢灵运之说，故认梁僧祐为最早，那是不对的。

记得熊十力书中非常反对人学习梵语，我则认为多懂一点他国语文，自然比不懂的好。以谢公的地位，尚有余暇向僧人请教，研究一点西域语文，进而加以论述，这种求知精神很值得后人的尊敬。从世界关于驴唇书的记录

① 参看拙著《梵学集》，380 页。

来看，印度的《普曜经》之外，就现存资料而论，谢灵运是中国人中谈及驴唇书的第一人，又是第一个懂梵文的中国诗人，光这一件事就很了不起，是值得加以表扬的。

《诗品》记谢公幼时名曰客儿。以前我在香港古玩铺见过青瓷杆底部嵾书“客儿”二字，该物尝在广东文物展览会展出，或即谢客遗物。原物现不知下落。

温州因谢客而著闻的事情很多，温州杂剧、书会的历史尤为举世所瞩目。温州城北瓯江中一个小岛，上有禅寺，因谢诗而名为中川寺，元时称江心寺。早在至元二十八年（1291），已曾演出有名的《祖杰戏文》，情节震动一时。祖杰即是江心寺的僧人，他的故事详见周密的《癸辛杂识》和刘壎写的《义犬传》，这可能即是宋元间所谓“九山书会”在当日上演的名剧，后来演变成为昆剧的《对金牌》。由于江心寺一名取自谢诗，故附带提及，以供谈助。

论僧祐

僧祐为南朝律宗巨匠，历主金陵定林寺、扬州建初寺，著述弘富。费长房《历代三宝纪》卷十一著录：扬州建初寺僧祐撰，共一十四部，合六十七卷。《大唐内典录》卷四载祐著述一十四部，合六十三卷（卷数有出入者，房录、《法苑集》一十卷，唐录作一十五卷。又《释迦谱》四卷下云："更有十卷本，余亲读之。"可见唐时本子之歧异）。其属于律藏之论著，有《律分五部记》、《律分十八部记》、《十诵律五百罗汉出三藏记》（此文已收人《出三藏记集》第二）、《善见律毗婆沙记》等。

僧祐因刘勰所依止而闻名于世，所著《出三藏记集》（下简称曰《祐录》）为现存第一部佛教目录书，一作十六卷（房录、唐录均同），今本十五卷，开佛教书录之先河。近时异邦学人有疑此书乃刘勰代为捉刀。考明人已有此说，本属无稽，不可不辨。祐博通众艺，外学尤为兼通。本文将详加讨论，辨明其真相。

一、僧祐之佛学师承与经藏资料

僧祐事迹，见慧皎《高僧传》卷十一《明律》第五，列于法颖、智称之后，颇为简略。汤用彤《佛教史》第十五章"目录类"谓僧祐于梁天监年间著《出三藏记集》，其说甚当。祐书大抵以道安之《综理众经目录》为依据。自言："安公始述名录，铨品译才，标列岁月，妙典可征，实赖伊人。"因"接为新录，兼广访别目，括正异同。发源有汉，迄于大梁，梵文证经四百有

十九部，华戎传译八十有五人。或同是一经而先后异出，新旧舛驳，卷数参差，皆别立章条，使无疑乱"。祐书用力所在，于此可见。重点在卷二"新集撰出经律论录"（第一）、"新集条解异出经录"（第二）、"新集表序四部律录"（第三）及卷三增订《安录》在古异经、失译经，以及凉土、关中之异经。齐梁之际，经录面貌可睹其梗概，而安公旧录虽失传，如有好事者，取僧祐所记而比勘之，参以他录，谅不难恢复旧观。祐言"寻安录，自《修行本起》讫于《和达》，凡一百有三十四经，莫详其人。又关、凉二录，并阙译名。今总而次，列入失源之部，安录诚佳，颇恨太简"。又谓其经名"撮题混糅，朱点迹灭易乱，斯亦玙璠之一玷"。《安录》草创，其事非易，以译经人为经，案其所译先后为次，后此诸录无不沿袭其例。《祐录》重新更定，后出转精，事在必然。

齐梁时代经藏约略可考者，萧齐有般若台大云邑经藏，梁有定林上寺临川王萧宏造经藏、建初寺波若台经藏及帝室华林园经藏各处。《祐录》十二经藏正斋集第十列出以下三篇名：《定林上寺建般若台大云邑造经藏记第一》、《定林上寺太尉临川王造镇经藏记第二》、《建初寺立波若台经藏记第三》。此三文惜皆失传，莫由考其建置经过。大云邑经藏亦属定林上寺之物，此三处经书，皆僧祐可以利用者，《祐录》补订道安所谓"新集"之资料，想多取资于此。《梁书·刘勰传》记"勰依沙门僧祐，与之居处积十余年，遂博通经论，因区别部类，录而序之，今定林寺经藏，勰所定也"。因知定林上寺上述两处之经藏，出于刘勰之整理，其一由临川王所造，故勰得于天监初，梁台始建，即被临川王引为记室（宏为萧衍第六子，天监元年封临川郡王，见《梁书》二十二）。勰编定之定林寺经藏部类，应尚在南齐之世。即《祐录》最重要"新集"部分，疑得刘勰之助力为多。可惜《祐录》于新集经论，未注明收藏地点，何者为定林上寺之物，或建初寺之物，无法甄别。

至御藏华林园经藏，陆云《御讲般若经序》已备记该园内容。天监十四年梁武命僧绍撰《华林殿众经目录》，后二年，僧祐门徒宝唱又奉敕改定，去祐之卒才一年耳，华林经藏，据阮孝绪《七录》所载共五千四百卷，疑僧祐未及采用其书。

僧祐原籍彭城下邳，年十四，至定林寺投法达法师。竟陵王萧子良每请讲律。永明中敕入吴，宣讲《十诵律》……凡黑白门徒至一万一千余人。[1] 祐

---

① 见慧皎《高僧传》，卷十一，北京，中华书局，1992。

以律师著名，其律学初从法颖。祐自言："颖上积道河西，振德江东，祐侍筵二十余载。其《十论义记》云：'祐推演颖上之说，私记先师之旨，为《十论义记》十卷。'法颖原姓索，敦煌人，撰十论戒本并羯磨等，故颖被敕封为僧正。"

祐又师法献门下，献本姓徐，西海延水人。元嘉十六年，止定林寺。献于宋元徽三年游于阗，得佛牙一枚，又得龟兹国金佛像。萧子良为撰《佛牙赞》，此佛牙现存于北京广济寺。[1]《祐录》卷十二竟陵王《法集》第十六帙有《佛牙记》一卷、又杂图像项有《定林献正于龟兹造金揵锞像记》二篇即记其事，献正，即僧正法献也。献以齐建武末年卒，弟子僧祐为造碑，沈约撰文。[2]《祐录》每记献得胡本事，如《观世音咒经》下云："齐武帝时，先师献正游西域，于于阗国得观世音忏悔咒胡本。又《妙法莲华经·提婆达多品》，中夏所传阙此一品，先师至高昌郡于彼获本。"

僧祐律学渊源于法颖，而西域胡本智识来自法献，即其师承所自。所居定林上寺，一昔因释僧远而驰名（远于永明二年正月卒于定林上寺）。继之，法献亦住定林且为僧正。定林上寺经藏，先有大云邑藏，又得临川王造镇经藏，中间刘勰又为定林寺整理录序，嗣后僧祐又主建初寺，寺有波若台经藏，故《出三藏记集》一书之结集有赖上举诸凭借，得以成书，固非偶然也。

二、《祐录》之成书年代

《祐录》成书年代不易确定，书中卷十二《法苑集目录》内详记梁代功德，其中有《皇帝注大品经记》一文。考《续僧传·宝唱》云："帝又注大品经五十卷。"系其事于十四年之后。又《法云传》云："至七年帝注大品，朝贵法云讲之。"是天监七年，梁武已注《大品》矣。但陆云《御讲波若经序》一云："上以天监十一年注释大品，自兹以来，躬事讲说[3]，重以所明《三慧》最为奥远，乃区出一品，别立经卷。"[4] 故知《大品》成书应在天监十一年，

---

① 详陈垣：《法献佛牙隐现记》，载《文史》，1962（1），北京，中华书局。

② 见《高僧传·兴福》。

③ 佛说五时教第一时在鹿野苑转四谛法轮，大品经是第二时教，见萧子显叙御讲波若义（《广弘明集》卷十九）。

④ 道宣（编）《广弘明集》，卷二十九，上海，上海古籍出版社，1987。

汤史亦采是说。[1] 祐录既有《皇帝注大品经记》，其成书必在天监十一年以后。祐时已离开定林寺，入住建初寺，祐卒于天监十七年五月二十六日，年七十四，弟子正度立碑，刘勰制文，故知《祐录》乃其晚年定稿。故此书在《历代三宝纪》、《大唐内典录》、《开元释教录》均题曰扬州建初寺律师僧祐撰。

三、僧祐论胡、汉语文与译事

《祐录》卷一第四为《胡汉译经文字音义记》。案卷一有文五篇，一出自《大智度论》，二出自《十诵律序》，三出自《菩萨处胎经》，皆属“抄出”之科，非由自撰。是记仅指出翻译异文共二十四事，甚为简略，间有可商处，智升已指出。

此篇言及梵、佉二文，又论涅槃经列字五十，十有四音，名为字本，最足研究。

《祐录》卷十二“杂录类”有《胡音汉解传译记》一卷，与此题名不同，恐另是一文。

梵书及佉留书二名并举，初见于《普曜经》（*Lalitarvistra*）。考僧祐时，《普曜经》有三种译本：

(1) 蜀土所出八卷本。《祐录》云：“旧录所载，似蜀土所出。”

(2) 晋法护译本。《祐录》引未详作者之《普曜经记》云：“元嘉二年……法护在天水寺。手执胡本，口宣晋言，时笔受者沙门康殊，帛法巨。”

(3) 宋文帝时释智严与宝云共译六卷本。

蜀本唐时尚存，见神清《北山录》。一为竺法护译本，今尚存。[2]《祐录》《法集》下有《梵书缘记》及《六十四音缘记》二文，后者注云“出《普曜经》”，即自《普曜经》摘录者。《瑞应本起经》亦提及佛为太子时学六十四书，但不一一列出其名。

僧旻、宝唱之《经律异相》卷四：“太子问曰：师有何书见教？答曰：有梵、佉留法可相发也。太子曰：异书有六十四种，何止二耶！”唐初道世《法苑珠林》卷九为太子说书一段，先提及梵天所说之书，及佉罗瑟吒书；后一段“夫神理会声”以下与僧祐胡汉译经文字相同，分明是道世采自《出三藏

---

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，703 页，北京，中华书局，1983。

② 《大正藏》，第三册，186 页。

记集》。道世注云：梵书云“今婆罗门书，正有十四音是”。佉卢注云隋言驴唇。又阇那崛多译之《佛本行集经》、《方广大庄严经》此二名不作梵书、佉留书，而作梵寐书、佉卢虱底书，即 Brāhmī 与 Kharoṣṭhi 之音译。所云左行佉楼，右行梵下行仓颉之说，先见于《祐录》，未详来自何书，世多以为出自《珠林》，彼实袭取僧祐也。①

至于字本五十，与十四音及半字、满字之说，具见《大涅槃经·文字品》，梁代涅槃经极受重视，文字品中问题，讨论者亦众，非止僧祐与刘勰二人。《文心雕龙·练字》篇涉及“半字”之名称，乃当时之常识，刘勰及其师取自涅槃经，以汉字为取譬，不得谓有所因袭。吉藏《涅槃经游意》谓“唯涅槃常住乃为满字，无常是半，常是为满”。天台湛然《大般涅槃经疏》第十二论半字、满字甚为渊微，均离文字相。刘勰但借用其名耳。《同异记》中举及“桑门”一例。桑门首见东汉楚王英传之诏报。张衡《西京赋》云：“展季桑门。”李善注云：“桑门，沙门。”刘勰《灭惑论》引《三破论》，言“桑音似沙，声之误也”。又云：“罗什语通华戎，改正三豕。”实则桑门译名，东汉已极流行，非关罗什。《释民要览》上或云：“沙门那，或云桑门，皆译人楚夏尔。”说较通达。

有人谓此《同异记》与《灭惑论》及《练字》篇主题有雷同之处，或出于同一人之构思，如上面分析，足见僧祐与刘勰所论，取途各不相干，而梵书、佉留书二名，彼已别出有《缘记》二篇，其对梵书之智识，自非刘勰所能及。

隋天台灌顶《大般涅槃经玄义》下云：“梵字应以金光明中修梵法，佉娄字应是无量胜论，总而言之，世间二字也。谢灵运云：梵、佉是人名，如此间仓雅之类。从人立名，故言梵、佉娄文字。”佉留，又作佉娄，其引谢灵运说，甚是正确，谢从僧叡学梵文，所言非隔壁语，事在僧祐之前，不可不知。国人言佉留书当以谢氏为第一人（日本安然《悉昙藏》亦引谢灵运说）。

《祐录》记梁功德，又有《皇帝敕诸僧抄经撰义翻胡书、造录、立藏等记》一文，足见梁时对翻译胡音之重视。时东来者有扶南僧曼陀罗师，梁武亦习梵文，能辨四语音之出于外道。②

僧祐本人，极重视胡本。如《祐录》二：《道行经》一卷，汉桓帝时，天

① 左、右行之分析，详 A. H. Dani, *Indian Palaeography* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 第三章。

② 见拙作《唐以前十四音遗说考》，载《梵学集》，上海，上海古籍出版社，1993。

竺沙门竺朔佛赍胡本至中夏，到灵帝时于洛阳译出。《放光经》二十卷，魏高贵乡公时，沙门朱士行，以甘露五年到于阗国，写得此经正品，梵书胡本十九章，到晋武帝元康初于陈留仓恒水南寺译出。姑举二例，其他早期译经本子及人物地点之珍贵记录极多，为佛教史所必取资，不能忽视。惜僧祐于梵汉未能兼通，心有余而力不足。智升《开元释教录》卷十评其书云："所撰条例可观。若细寻求，不无乖失，举其四误，此亦璠玙之一玷也。"其说良然。

《同异记》言："梵、佉取法于净天，苍颉因华于鸟迹。"许慎《说文》云："仓颉见鸟兽蹄迒之迹，初造书契。"东汉人则但只取鸟迹为说，如崔瑗《草书势》："书体之兴，始自颉皇，写彼鸟迹，以定文章。"[①] 高诱注《吕览》："苍颉生而知书，写仿鸟迹，以造文章。"其实《淮南子·说山训》："见鸟迹而知著书。"《论衡·谢短》篇、《感类》篇均论及仓颉见鸟迹而知作书一问题，乃汉代人之通言，此即因于鸟迹一说之由来。至合梵、佉三者而论，视为造字之主，过去误以为肇于《法苑珠林》，今知当以僧祐此文为最早，彼何所本，则仍待考。

四、《祐录》全书之义例

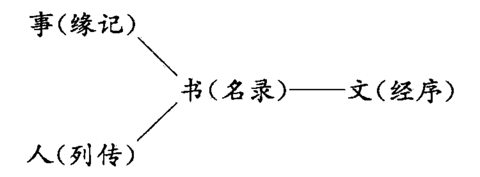
一书之成，有其义例，为全书精神所在，《祐录》亦不能例外，我人细心寻绎，知此书有其独特之义例。自序云：

(1) 撰缘记——缘记撰，则原始之本明；
(2) 铨名录——名录铨，则年代之目不坠；
(3) 总经序——经序总，则胜集之时足征；
(4) 述列传——列传述，则伊人之风可见。

"缘记"一名，《祐录》常用之，以指事物之因缘背景。《法苑杂录原始集》第七之中，以"缘记"命名之文篇，计八十余目，前举之《梵书缘记》、《六十种书缘记》不过其一二例耳。"名录"者，谓经书内容及卷帙之记录，为全书重点所在。"经序"则某一佛经译本之总括性说明，义旨毕陈，精华所系，僧祐最为重视。列传则译经人物之风轨典范，是时尚未有《高僧传》之

① 张怀瓘《书断》上章草下自注引，上海，上海古籍出版社，1987。

作，《祐录》导其先路，继之乃有宝唱、王中（巾）、慧皎之书。所谓缘记四者之间，其关系有如下图所示：



书中述列传部分，事属草创，为数不多，而遴选极严。最特色者为“序”之缀录，全文毕载，说者谓开《经义考》之先例，序体之尊，亦见于萧氏《文选》，刘勰似未见及此，以序列为四大类之一，乃僧祐独到之处。

《出三藏记集》之“出”，一般只释为“译出”，以余寻绎所得，本书言“出”实有数事，其义不一：

（1）译出。

（2）撰出。如言律师僧璩于扬都中兴寺撰出；明帝世法颖于扬都长干寺依律撰出。

（3）抄出。

（4）宣出或诵出。如记十诵律，弘始六年罽宾功德慧诵出。

（5）演出。如《圣法印经记》，元康四年十二月，昙法护于酒家演出此经（卷七）。

抄出较易理解，《记集》下卷，皆属抄出之一类，抄出者多为约本。《祐录》下卷第五新集抄经录第一序云：

> 抄经者，盖撮举义要也。昔安世高抄出《修行》为《大道地经》，良以广译为难，故省文略说。及支谦出经，亦有孛抄，此并约写胡本，非割断成经也。而后人弗思，肆意抄撮，或棋散众品，或瓜割正文，既使圣言离本，复令学者逐末。竟陵文宣王，慧见明深，亦不能免。若相竞不已，则岁代弥繁，芜黩法宝，不其惜欤。

是类《祐录》所收，共四十六部，凡三百五十二卷，或仅抄一品，如

《维摩诘》之问疾一卷，或但抄若干卷，如竟陵王请定林上寺僧柔、小庄严寺慧次等于普弘寺抄《成实论》九卷，慧远抄《大智论》为《般若经问论集》二十卷之类，只是不全节本。竟陵及其世子巴陵王均喜抄经，其自书经，皆有目录，动盈卷帙。僧祐既责之，又赞扬之。《巴陵王法集序》称其"藉意隶书，均临池之敏"。"躬算缣素，手写方等，凡书大经凡有十部，锋刃劲削，风趣妍靡。"至今无寸缣流传，俱归湮没，至为可惜。

又《祐录》于疑经、伪撰之科，一一为之标明。《安公注经》下至云："若有一字异者，共相推校，得便摈之，僧法无纵也。"具见态度之严谨不苟。及杂经志录前言，讨论译事，谓"方言殊音，文质从异，译胡为晋，出非一人，或善胡而质晋，或善晋而未备胡，众经皓然，难以折中"。欲求互译双语之兼通，《祐录》于此，备至拳拳，具见苦心孤诣，译才之难，古今共叹！

五、僧祐有关文学之著述及其文章

《祐录》卷十二收陆澄撰《法论》序目，次为齐竟陵文宣王萧子良及其世子巴陵王《法集》目录，又次即为僧祐本人自撰之《法集》及有关佛教各书之目录，其《萨婆多部传》著录于《隋书·经籍志·史部》，此外，《隋志》集部又有僧祐著述三种如下：

僧祐《箴器杂铭》五卷，梁有，亡
僧祐《诸寺碑文》四十六卷，亡
僧祐《杂祭文》六卷，亡

刘勰撰《文心雕龙》，中有《铭箴》篇、《哀吊》篇、《诔碑》篇，其资料必有取资于僧祐者。祐所集碑文多至四十六卷，当日勰必曾襄助为理，多所观摩，可以想见。

《祐录》重视经疏之序，谓"经序总则胜集之时足御"，故其书中录序特多，已亦于每一门之前，必冠以序言。萧统《文选》区分门类，有"序"一项，始《毛诗序》而终以任昉之《王文宪〔俭〕集序》。与僧祐见解相同。惟《文心》不以"序"为一独立文体，其观点与僧祐大异其趣。

有人疑《出三藏记集》一书，出刘勰之手，且列举是书序文，用字遣词不少同于《文心》者作为证据。我人苟细心咀嚼《祐录》诸书自序，每每自

标“祐”之名，如云：“祐以庸浅，豫凭法门，翘仰玄风，誓弘大化。”（《出三藏记集》序）“祐窃寻经言、异论咒术、言语文字，皆是佛说。”（《胡汉同异记》）“安公观其古异，编之于末，祐推其岁远，列之于首。”（卷二《古异录》小序）“祐校安公旧录，其经有译名则继录上卷，无译名者则条目于下。”（《失译经录》小序）“祐总集众经，遍阅群录，新撰失译，犹多卷部，声实纷糅，尤难铨品。”（下卷《失译杂经录》小序）而“序”卷部分，收祐自作三文，其二文均起句即云“祐寻旧录”，而《贤愚经记》言元嘉二十二年有“释弘宗者，年始十四，亲预斯集，躬睹其事，洎梁天监四年……祐总集经藏，躬往谘问。宗年耆德唆，故标讲为录，以示后学焉。”（《贤愚经记》）其他僧祐《法集》总目录序则云：“僧祐漂随前因，报生阎浮。”《释迦谱》序则云：“祐以不敏，业谢多闻，时因疾隙，颇存寻玩。”《世界记》目录序则云：“祐以庸固，志在拾遗，故抄某两经，以立根本。”循览诸序，无不直称己名，以示负责。各篇命意遣词，风格遒整，与《文心》行笔声貌，绝不相涉。勰颇尚气，故制《养气》之论，往往情与气偕，观其所论，体气、任气、秀气、异气诸观念，非僧祐之所致力。我人仔细玩味，《祐录》诸文，当由自撰，非他人所能捉刀，断断然也。

六、僧祐谈经呗唱导

《南齐书·竟陵王传》云：“永明五年，正位司徒，移居鸡笼山邸……招致名僧讲佛法，造经呗新声。”僧祐当年或参预其役，《祐录》特辟《经呗导师集》一类，共收文二十一首，起《帝释乐人般遮琴歌呗》第一，讫《导师缘记》二十、《安法师法集旧制三科》第二十一。就中与萧子良有关者三篇，新安寺释道兴之《竟陵文宣王第集转经记》最为重要，所谓“第”即指鸡笼山邸。

《祐录》收竟陵王《法集录》并序，内有《赞梵呗偈》一卷、《呗序》一卷、《转读法》并《释滞》一卷，凡此皆萧子良在鸡笼山邸所造有关经呗之著述，惜均失传。

子良之子巴陵王昭胄，著《经声赋》一文，亦有关唱导之文献。《梁书·萧子云传》称其尝预重云殿，听制讲《三慧经》，退为《讲赋》，此文则为《广弘明集》所采，谈俗讲者可以参考。宋赞宁云：“齐竟陵王有导文，梁僧祐著新立赞叹缘记及诸色咒愿文。隋高僧真观深善斯道，有《导文集》。”赞宁《大宋僧史略》中赞呗之由条云：萧子良著《赞梵呗偈文》一卷，知此类

文字宋初尚存于世。

又僧祐自撰《法苑杂录》，其序云："庶辨始以验末，明古以证今，至于经呗导师之集，龙苑圣僧之会……宋齐之隆、实弘斯法，大梁受命，导冠百王。""导"指唱导之事。陈寅恪《四声三问》所言之新声，即谓经呗新声，与声调无关，观《祐录》之《导师集》所载文篇之名目，可以思过半矣。

七、僧祐之巧思及其建筑艺术与后人之称誉

僧祐一生事业，最为人欣赏者，为负责梁时诸寺之佛教建筑工程。天监八年九月二十六日造光宅寺、丈九无量寿佛像象[①]，天监十二年至十五年督造剡溪大石像[②]及摄山大佛[③]，金维诺撰《僧祐与南朝石窟》一文详记其事。[④]《出三藏记集》所录，关于僧祐工程者有下列各文如下：

光宅寺丈九无量寿金像记

定林上寺太尉临川王造镇经藏记

（梁）皇帝造光宅寺竖刹大会记并临川王启事并敕答

以上诸篇皆有关建筑工程之记录，可惜文均散佚。

唐麟德元年道宣著《集神州三宝感通录》卷中记："梁祖天鉴（监）初立光宅寺……佛像多现神奇。剡县大石像者，元在宋初育王所造，初有昙光禅师从北来……闻天乐声……南移天台，后遂缮造为佛像，积经年稔，终不能成。至梁建安王患，降梦能引剡县石像，病可得愈，遂请僧祐律师，既至山所，规模形制，嫌其先造太为浅陋，思绪未绝。夜忽山崩，其内佛现，自颈以下，犹在石中，乃划錾浮石，至本仍止，既都除讫，乃具相焉。斯则真仪素在石中，假工除划，故得出现。梁太子舍人刘勰制碑于像所备之。"此碑文字现存，盖作于勰天监官太子舍人之时。

划城佛像，后人多有题咏，唐孟浩然《腊月八日于剡县石城寺礼拜诗》云："石壁开金像，香山绕铁围。下生弥勒见，回向一心归。竹柏禅庭古，楼

---

① 见《僧传》卷十三《法悦传》。

② 同上注，《僧护传》。

③ 见江总《栖霞寺碑》。

④ 见金维诺：《中国美术史论集》，北京，人民美术出版社，1981。

基世界稀。夕岚增气色，余照发光辉。岁席邀谈柄，泉堂施浴衣。愿承功德水，从此濯尘机。”北宋章得象《留题宝相寺》七律云：“天台四面翠如屏，洞穴幽奇地最灵。百尺岩中真像在，千年涧畔古松青。路傍断石留神迹（路旁断石如刀锯割截之状。传云昔造佛者试锯于此，今谓之‘锯解峰’是也），壁上遗文缺旧铭（建寺碑文乃刘勰所撰，今坏缺不存，但写之屋壁，字已讹矣）。我是丹丘仙郡守，暂来犹似觉魂醒。”[①] 得象字希言，福建泉州（浦城）人，真宗咸平五年进士，宝元元年丞相。杨亿有《表弟廷评章得象知信州玉山县》诗。余曩年游天台山，道经嵊县，见此大佛仍保存完好，头高丈许，耳长七八尺，极为壮观。

八、僧祐与萧子良父子及刘勰、宝唱之关系

南齐竟陵王萧子良为佛教之大力支持者，僧祐受其青眼，每延请讲律。竟陵事迹详汤用彤《佛教史》第十三章。子良手书佛经七十一卷，著《净住子》，《文选》六十李善注引《净住子序》。按《翻译名义大集》布萨义为净注，以净身口意。净住之取名，当与布萨有关。道宣《广弘明集》所引，可窥全书梗概。

子良短祚，享年仅三十五，任昉撰行状称其“弘珠泗之风，阐迦维之化”。其子巴陵王昭胄，亦崇佛法，父子弘法之规模，所著《法集》目录，赖《祐录》为之著录宣扬，免于湮没。

刘勰与僧祐有不可分之联系，长期以来，为研究《文心雕龙》者所致力，论著繁赜。自明以来，不少学人，有刘勰为僧祐代笔之误解，经过上述史料梳理，有下列三事，须加以辨明：

（一）勰事迹，仅《梁书》本传较为翔实。传云：“勰早孤……家贫不婚娶，依沙门僧祐，与之居处积十余年，遂博通经论。”“经论”指佛书，知勰之佛学，得自僧祐。勰依止僧祐，始于何年，史无明文，有人以勰为僧超辩撰碑铭，在永明十年[②]，遂谓勰之依祐，肇于是年。越二载为延兴元年，僧柔卒，勰亦为制碑铭，事详《祐录》。按超辩于《高僧传》列入诵经一类，其人原以诵《法华》著闻（日限一遍礼佛，凡一五十余万拜），非如法颖、法献之地位。又僧柔则以居定林上寺，与僧祐交好，勰于寺僧之间，地位非高，因

① 《会稽掇英总集》，卷九；又《全宋诗》，1591 页，北京，北京大学出版社，1992。

② 见《高僧传》。

祐之关系得为此二人撰碑。故知勰之从祐，必在永明十年以前多年，方能博通经论，以是反证永明十年不得为二人结识之始，此其一。

（二）《梁书·勰传》云："天监初，起家奉朝请，中军临川王（宏）引兼记室。出为太末令，除仁威南康王记室，兼东宫舍人。"以上为勰出仕后之官职，证之其他记载，萧宏于天监元年封临川郡王，萧绩于天监八年封南康郡王，十年，南徐州刺史，号仁威将军，绩加"仁威"之号乃在天监十年。又《续僧传·僧旻》云："天监六年，选才学道俗僧晃、僧智、临川王记室东莞刘勰等三十人，集定林寺，抄一切经论，以类相从，凡八十卷，皆取当于旻。"又同书《宝唱传》云："天监七年……敕庄严（寺）僧旻于定林上寺，缵《众经要抄》八十八卷。"此即同时之事。合上诸事观之，天监六年勰仍为临川王记室，并参加定林上寺僧旻主持抄经之工作。至天监十年方为南康王记室。考《出三藏记集》成书甚迟，书中记梁朝功德甚多，下及天监十一年梁武注《大品经》事。是时勰在东宫为通事舍人，必无暇参预此书之编撰工作。由《僧旻传》观之，勰实在僧旻领导之下，是时《文心雕龙》虽已成书，仍未为时流所重，可以概见。此其二。

（三）《续僧传·宝唱传》云："律师僧祐……著述《集记》，振发宏要。宝唱不敏，预班二落，礼诵余日，捃拾遗漏。"所谓《集记》，明指《出三藏记集》，宝唱年十八即从祐师出家，所言自属可信，是此书自由僧祐手定。《祐录》最后为僧传，宝唱继之撰《名僧传》，故云捃拾遗漏。由宝唱之言，足证《出三藏记集》非假手他人之作，向来称之曰"祐录"，是十分正确的。此其三。

九、小结

僧祐《出三藏记集》一书，有其独特之义例及行文习惯。其书自卷十一起，题名曰："梁建初寺沙门释僧祐撰。"似卷十以前为居定林寺时期所着手，以后则居建初寺所辑集者。卷四《失译杂经录序》结语云："夫十二部经，应病成药，而传法沦昧，实可恨叹。祐所以杼轴于寻访，崎岖于纂录也。"措词叮咛周至，出自肺腑，绝非刘勰所能代言。有人摭取若干序文中字眼，与《文心》比较，遽作粗心结论，谓此书原出勰手，不免厚诬古人矣。

本文作为于北京大学主办"首届汤用彤学术讲座"演讲之一

从释彦琮《辩正论》谈译经问题

译事之难，由于被译与译出两种文字在结构上基本之不同，如何沟通传达，既有“信”的问题，又有“美”的问题。老子说：“信言不美，美言不信。”二者间形成的矛盾，怎样去解决使其既美且信，是历来翻译家共同致力而不易做到的难题。中印文字的互译，唐宋以来，重点的翻译大师已有许多石破天惊的理论。道安论译胡为秦，有五失本，三不易之说，玄奘谓五种不译，赞宁标揭六例，这些都脍炙人口，文学批评史家均略加以载录。译经制度，唐代已经确立。在唐以前，释彦琮的《辩正论》是一篇很重要的文字。全文收入道宣的《续僧传》，被公认为“足以为翻译之（楷）式”。

彦琮之参预译事，妙体梵言。他在晚年每“以所诵梵经四千余偈十三万言，七日一遍，用为常业”。温旧知新，力学不倦。《辩正论》的主要论点有二：

（1）是“相关要训”，计有十事：一句韵，二问答，三名义，四经论，五歌颂，六咒功，七品题，八专业，九异本，十各疏共相。这些是涉及文体、校勘、义理方面的问题。

（2）他提出“八备”：一不惮久时，二不染讥恶，三不訾阘滞，四不过鲁拙，五不好专执，六不欲高衔，七不坠彼学（指梵言正译），八不昧此（土）文（指华诸苍雅文字）。

他所论及的范围相当广泛，不离一般治学的基本态度和方法。就中七与八还环绕着华、梵语文本身，认为须有良好基础训练。意思是对梵要“圣晓

三藏，义贯二乘”，对华必须“旁涉坟史、工缀典词”。换言之，对于二种不同的语文与文化背景，都需要相当造诣与高度修养。彦琮似乎对华言的根柢更有深度。他在北周时为“文外玄友”之一，他与薛道衡、陆善经等一代文宗都有交往，又著《内典文会集》，应该算是擅写文章的名家，在僧众之中，最为翘楚。他可说是一个信言与美言二者兼能做到的翻译家。彦琮谈到“得本开质，斲巧由文”的原则，他不仅重质而且重文。向来翻译界每每着重于被翻译的原文的理解，而忽略了翻成后的果实——译文是否成功。这不只是要信而达，而是译文是否成为一篇可读的文章，这点是很重要的。中印互译的结果，大多数是质余于文，或者“质木无文”。佛典本来在梵文学上没有太高的评价，一再翻译，更不成样了？许多译家原本是印度的僧徒，他们的中文修养差，译出来的文字能够有“文学性”而文质兼美的不多，所以必须经过一些文人的润色，成为译经一定的手续。

我初学梵文时，读薄伽梵歌（Bhagavad—gītā）Ⅱ. 二十三，有下列二句：

nai'naṁ dahati pāvakaḥ　（火不能烧）
(na enam)
na cai'naṁ kledayanty āpo　（水不能湿）
(na ca enam)

我便联想到《庄子·大宗师》说到真人“入火不热”、“入水不濡”二句，文义完全可以对应。gītā 古来无人迻译，至近时才有一些译本。华言之中，有不少与梵言雷同的，特别是《庄子》。所以晋以来的玄学家在这里找寻“格义”的材料。

彦琮说：“留支洛邑，义少加新；真谛陈时，语多饰异。”留支是菩提流支，魏言道希，魏时住永宁寺，创翻十地（《续僧传》一）。他是北印度人，姑且勿论。真谛（西天竺人）即波罗末陀之汉译，翻《金光明经》等六十四部。又出《金七十论》即数论（Sankhya），这是唯一婆罗门经典汉译现存的译本。《成唯识论述记》一称：“有外道人，金耳国……谤僧不如外道，遂造七十行论，申数论宗，王以金赐之……名金七十论。”今存数论梵本，有四世纪自在黑（Īs'vara kṛṣṇa）之数论偈（Sāṃkhya—kārikā），为七十首之二行诗偈。日人言取与真谛译本参校，有一首汉译缺之。彦琮称真师“语多饰异”，今观此论第四十一首第一行：

citram yathā'srayam rte sthānvādibhyo
画 如 壁离 杌
vinā yathā cchayā
离 如 影

真谛译作"如画不离壁，离杌等无影"。细审原文，有两如字（yathā），而离字则一作ṛte，一作 vinā；ṛtē有 without 义，这二语为平行语气，用字故意变异，勿使雷同，具见修辞功夫。汉译语气不顺，为了凑成五字一句，不免增字成为衍文，至 sthānvādibhyo 一字以"杌等"译之，颇觉生硬；ādi 训行列（row line），bhyo 即八啭声第四转 sampradāna（Dat）"与格"之多数——bhyas。真师可能读杌为"行"，殊感晦涩，所谓饰异者，或即此类？

无论何种文字，都有它的"声文"之美，声文的形成，必基于该文字本身的特殊结构。刘勰论文，于形文之外复标举声文，因之，有《声律》篇之作。华言如此，梵文亦然。近时梅祖麟君以为"律诗"出于声病说，遂认"律"的起因，由于印度Śloka 的影响。按Śloka 即是 metre，在印度可溯源远至吠陀，有简单、复杂与对句，或一组三句（triplets）等花样，与华完全不同结构。鸠摩罗什颇深于此道，他尝极中肯地说道：

> 天竺俗甚重文制，其宫商体韵，以入弦为善。凡觐国王，必有赞德，见佛之仪，以歌叹为贵。经中偈颂，皆其式也。但改梵为秦，失其藻蔚，虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。

彼尝"博览四围陀与及五明诸论"（慧皎《僧传》二），故特别注意偈颂的声文音节，但经过改译，不免失去原来的音律美，这是无可如何的事情。汉译偈颂由于硬性制定一句必为五字，有时只好削足就履，试举什公译龙树《中论》一例：

梵文	什公译
Śūnyesu sarva—dharmeṣu	一切法空故
Kim anantaṁ kim antavat/	何有边无边
Kim anantaṁ antavac ca	亦边亦无边

na—anantaṁ na-antavac ca kim// 非有非无边

（《中论》观涅槃品第二十五）

原文凡用四个“Kim”字在不同的位置上，他只译出一个“何”字，原文有二个“ca”，译文亦用两个“亦”字，而施于第三句，但与原文分配于三、四句不同，这是由于偈句的字数所拘束，所以难以传神。

华夏有自己的诗律，后汉钟皓隐密山专以诗律教授，门徒千余人。钟皓讲授的诗律，可能是三百篇配合弦琴的律吕问题，不必如王力所说的 versification，这与印度的Śloka 当然不同，但古诗和乐府自有它一套合乐的 metre。古代王者朝见祭祀无不奏乐，以安宾客，而悦远人，与印度一样，各有它的 Śloka，何曾互相因袭呢？把印度伽陀的 gāthā，变为汉文的五言偈，无法维持它原有声文之美，什公心知肚明，但却很难做到，基本上是由于语文结构的差异之故。

彦琮的翻译理论，不仅在质上求信，而且注意到藻蔚的文，力求其美，尤其注重译成之文，要有可读性。为求译文的善美，遂促进后来译经制度的健全，彦琮这篇文字应该有它的重要性。吾人检读北魏至隋译经写本的题记，没有分别把笔受、证梵语、证文等负责人加以记录。要到唐开国以后，方才由某官员认真具名，写出他所监修的责任。玄奘译的《大般若波罗蜜多经》，在龙朔元年的写本上面，还题署“许敬宗等润色监阅”。当日对“润色”的重视可以概见。追原其始，彦琮对译文提高水准的呼吁，不能说是没有相当的影响呢。

隋禅宗三祖塔砖铭*

历史上禅宗之遗迹、遗物，可供探讨者，若达摩初莅广州之“西来初地”，光孝寺之六祖发塔，南华寺之六祖传衣钵等等，众所共知。曩时，胡汉民兄长胡毅生曾收藏有三祖塔砖，因榜其所居曰“隋斋”。此一长物（下文称甲砖）现归北山堂，北山堂复获另一件为当日同时模制之复品，前国民政府主席林森之旧藏（下文称乙砖）。承利荣森先生好意，专予假观，得摩挲原物，大饱眼福，谨记其大略，以备研究禅宗史者之一助。

一、砖铭描述

原物纵 15.5 公尺，横 11.4 公分，厚 3.6 公分。左侧刻“大隋开皇十二年作”八字，北山堂所藏两件，一为隋斋旧藏，久经人椎拓过（见张谷雏（申斋）传拓第六本），第一行之“二”字下面微有崩损；另一件字形笔墨较明朗而遒峭，似未经施墨，第五行第一字“供”略有损坏。

1982 年 4 月，浙江杭州市出土此塔砖，不知何以从安徽流转入杭。图文已详《文物》1985 年第 4 期简报，及《书法》1982 年第 2 期浙江博物馆曹锦炎跋文。

此一砖铭，端方在《匋斋藏石记》卷十五已著录，审其砖顶所刻花纹与

* 本文承利荣森先生提供原物及若干有关资料，谨此致谢。

利家不同，制作亦复异形，知传世塔砖实有多件。

砖铭共五行，每行六字，界以丝栏，依其行款原状，录文如下：

> 大隋开皇十二年七月，僧璨大士隐化于舒之皖公岫，结塔供养。道信为记。

砖背刻车轮形，殆示转法轮之意。铭为凸起阳文，《洞天清禄集》云："古器款居外而凸，识居内而凹。"此类阳文之铭，即所谓"款"者也。

二、僧璨卒年

砖铭云："开皇十二年七月隐化。"《文物》简报及曹跋皆谓据本铭，可知其殁于开皇十二年（592），是解说隐化为示寂。然考之僧璨传记，殊为不合，南唐泉州招庆寺静筠二禅德所编之《祖堂集》云：

> 第三十祖僧璨者即是大隋三祖。……师自隋第二主炀帝大业二年丙寅岁迁化，迄今保大十年壬子岁，得三百四十年矣。

《祖堂集》为现存第一部禅宗史籍，所言确凿可信。《景德传灯录》（传第三）云：

> 第三十祖僧璨大师者，不知何许人也。初以白衣谒二祖，既受度传法，隐于舒州之皖公山。……至隋开皇十二年壬子岁有沙弥道信，年始十四，来礼师，曰愿和尚慈悲，乞与解脱法门。师曰：谁缚汝？曰：无人缚。师曰：何更求解脱乎？信于言下大悟。服劳九载，后于吉州受戒，侍奉尤谨，师屡试以玄微，知其缘熟，乃付衣法。……即适罗浮山，优游二载却旋旧址，逾月士民奔趋，大设檀供，师为四众广宣心要，讫于法会，大树下合掌立终，即隋炀帝大业二年丙寅十月十五日也。（《四部丛刊三编》本）

普济《五灯会元》东土祖师内三祖传文全同。

上引诸书皆记僧璨卒于大业二年，详略稍异而卒年则同。陈垣《释氏疑

年录》即据《景德传灯录》定其卒岁为大业二年（606)。其说可从，彼未及见《祖堂集》，应采南唐人记载，更为有据。若《文物》及曹文未遑考之他书，遽视隐化为卒年，失之。龚锡龄读“隐化”如“行化”。《五灯会元》传称：“祖又曰：昔可大师付吾法，后往邺都行化，三十年方终。”知隐化谓隐居而行化。按《祖堂集》云“迁化于大业二年”。《说文》：“迁，登也。”“迁化”犹言“登遐”矣。至于变化字本作“匕”。《说文》：“匕，变也，从倒人。”又：“化，教行也，从匕人，匕亦声。”此“化”字原训教化之化，谓“教行于上而化成于下”（段玉裁说)。“匕”与“化”本为两字，后混合而为一。“迁化”之化是变化之化（匕)，“隐化”之化是教化之化，取义不同。故不得解行化之隐化，为示寂之迁化。观诸僧传记三祖隐于皖公山，其事远在大业以前，且所记都说“开皇十二年付法与道信”，正与砖铭吻合。

三、皖公山

皖公山在今安徽潜山县。据《汉书·地理志》所载，庐江郡有灊、皖二县，灊下云：“天柱山在南。”《通典》：今舒州古皖国也。《太平寰宇记》：“春秋时晥国，偃姓……楚灭之。”罗泌《路史·国名纪》：“舒之怀宁有晥故国，晥与皖通。”砖铭之皖公山，其字从日，乃隋时别体；据《汉书》当从目作皖。宋本《太平御览》卷四十三地部“晥山”条下云：

> 《汉书·地理志》曰：晥山在灊山，天柱峰相连。其山三峰鼎峙，叠嶂重峦，拒云概日，登涉无由。山经曰：晥山东西有激水。……（宋本，208页）

王象之《舆地纪胜》引图经云：

> 以其地言之，则曰灊山以其皆灊也；以国言之，则曰皖山，以皖伯所封之国而言也；以峰言之，则曰天柱，以其峰之最高而名之也。

《方舆纪要》：“名虽有三，实一山耳。又或谓山南为皖，山北为潜。”依是言之，僧璨所隐之皖公山，即指天柱山。

四、铭及墓葬

玄宗谥三祖为鉴智禅师觉寂之塔，唐时为三祖刻铭，见宋人王象之《舆地碑目》者尚有：

山谷寺璨大师碑铭

宝应元年，房琯文，徐浩书。

三祖大师碑阴记

咸通二年，张彦远撰。

山谷寺三祖大师偈

建中三年立，御史中丞包佶撰。

（俱见该书安庆府碑记）

著《历代名画记》之张爱宾竟有文述及三祖。惜上列诸篇均不可见。

《景德传灯录》："河南尹李常……谪为舒州别驾，因询问山谷寺众僧曰：'闻寺后有三祖墓，是否?'时上坐慧观对曰：'有之。'常欣然与僚佐同往瞻礼。又启圹……得五色舍利三百粒，以百粒出己俸建塔焉；百粒寄菏泽神会，以征前言；百粒随身。"附记其佚闻于此。

五、砖上指纹及其他

隋斋旧藏（甲砖）之砖，其上四指印纹，按在左侧第二轮处，另一砖亦有四指印，但按于中间法轮周边之经纬线上，可知制砖时，黏土未干，以手执砖，因指所按部位不同，故呈异状。端方所藏塔砖，据龚锡龄所记述："砖顶刻五五泉式及回纹蕉叶纹，右侧所刻属犍椎道具之类，不甚晰不可识。""五五泉李佐贤《古泉汇》列不知时代品，据此塔记，知开皇时行用矣。"李书谓"此其北魏遗制欤"，与隋之年代正相衔接。

此砖铭可证禅僧大师付法，结塔供养，可以造砖立记，由于先制模手捏，故砖得印成不同形制多件，广为流布。

六、书法

此砖书法殊佳，曹跋云：“虽寥寥三十字，然可直追《董美人志》。由此可见道信功底。边侧数字虽不及道信笔力，然亦不入下乘之列。”考《五灯会元》三祖传称：“至隋开皇十二年壬子岁，有沙弥道信，年始十四，来礼祖曰：‘愿和尚慈悲，乞与解脱法门。’”此说如可信，则开皇十二年，道信方十四龄，砖铭之书未必出其亲笔，存疑可耳。

据砖侧纪年，此砖分明作于开皇十二年。是时应指僧璨初在皖公山隐居行化之年，结塔供养，道信以稚龄从游，故命道信为记，则作砖者乃僧璨本人。若谓僧璨过化之后，由道信作铭，不应直指其师之名，如是解释，似较近理。

新　州

——六祖出生地及其传法偈

北京大学将为陈寅恪先生刊印纪念文集，王永兴教授嘱余撰文。忆寅老于1932年尝作《禅家六祖传法偈之分析》（《清华学报》第七卷二期），折衷名理，新义纷披，其文久已脍炙人口。不佞近年颇涉猎禅籍，去岁曾漫游韶州、怀集等地，今夏又至新州谒六祖故居，读东友所著论《慧能》及禅宗史各书，犹觉剩义尚多，有待于抉发，因不自量力，勉成短文，以当芹献，聊抒对陈先生学术成就之瞻仰，兼以表其启发来学之功云。

自来因五祖对慧能说过"岭南人无佛性"，六祖遂几乎被人目为赤贫而目不识丁之獦獠。余到新兴以后，对六祖之认识大为改变。第一，六祖之父卢行瑫，原出范阳，实为世族大姓；第二，"六祖舍新兴旧宅为国恩寺"（宋僧本传），规模宏伟，知其原非闾巷编氓；第三，六祖为父母起坟，其自知涅槃即返故乡示寂。《坛经》说其"叶落归根"，实则儒家"礼不忘本"之义。颇疑其早年尝受家庭教育之熏陶，并非全不识之无者，故能听诵《金刚般若经》而凝神不去，闻读《涅槃经》而能辨析大义，因而有行者之称。唐代之新州，为名宦贬谪之地，卢行瑫之后，张柬之、杜位皆莅其地。杜位为李林甫之婿，林甫炙手可热时，位官右补阙（《旧唐书》卷一〇六林甫传），及其败，徙新州（《全唐诗》小传）。《新兴县志》载杜位《新州八景》诗，其一为筠城旭日，有"新州万竹绕为城，旭日穿林万户明"之句。杜位为杜甫从子（《全唐文》卷三九五，参《唐人行第录》374页考证），与甫及岑参有诗来往，家世

详《宰相世系表》。张柬之以汉阳郡王襄州刺史贬为新州司马（《旧唐书·中宗纪》），其本传称：为武三思所构，贬授新州司马。柬之至新州，愤恚而卒，年八十余（《旧唐书》卷九一，2942 页）。张柬之实卒于新州。《新兴志》于柬之莅任之年岁不详。考《通鉴》卷二〇八中宗神龙二年（706）五月，武三思使郑愔告敬晖、韦彦范、张柬之、袁恕己等……六月戊寅，贬晖崖州司马、彦范泷州司马、柬之新州司马……七月……长流晖于琼州、彦范于瀼州、柬之于泷州。……矫制杀之……以周利用……奉使岭外，比至，柬之、晖已死（6605 页）。是柬之以神龙二年六月贬新州司马。七月又贬泷州。其到新州殆仅一月而已耳。

新兴当地传说：六祖父卢行瑫于武德三年（620）九月被贬新州司马，落籍新兴。母李氏，新兴县旧墈村人。慧能三岁丧父，母子相依度日。是行瑫贬官新州司马与张柬之相同，惟其原官则不可考。然新州乃武德四年始置。《旧唐书》卷四一《地理志》云：

> 新州，隋信安郡之新兴县。武德四年，平萧铣，置新州，旧领县四，户七千三百八十八，口三万五千二十五。

则武德三年萧铣未平时，尚未有新州也。唐时新州所领县有新兴、索卢。据考古记录，索卢县遗址在今县南集成区夏卢村南侧来龙山麓，有唐代板瓦出土。慧能故居即在集成区夏卢村，相传为其出生地，今屋址犹存，其地即在唐之索卢县境也。赞宁《宋高僧传·慧能传》云：

> 其本世居范阳。厥考讳行瑫，武德中，流亭（停）新州。〔以〕百姓终于贬所。略述家系，避卢亭岛夷之不敏也。贞观十二年戊戌岁生能也。纯淑迂怀，惠性间生，虽蛮风獠俗，渍染不深，而诡行么形，驳杂难测。父既少失，母且寡居，家亦屡空，业无腴产，能负薪矣。……（《宋高僧传》卷八；《大正藏》，754 页）

行瑫于武德中贬新州，至贞观十二年生慧能，积十许年，新州人口仅三万，彼以州司马作寓贤，谅可薄治田产，不必如赞宁所称之屡空，故慧能有旧宅可舍作国恩寺焉。其家本出范阳卢氏，自神麚中卢玄为儒雅之首，蔚为北方巨姓，邺下风流，范阳卢元明尤负重望（《通鉴》卷一一七）。《唐书·世系

表》，范阳卢氏四房阳乌（魏秘书监），大房有行嘉，青州录事参军（2888页），隋、唐初人，与行瑫同属“行”字辈，不审其关系如何？赞宁称其“述家系，避卢亭岛夷之不敏也”，可惜文献无证，其所述家系湮没无传，想与范阳涿之卢氏必同出一系。卢亭者，亦作卢停，《岭表录异》谓是出卢循余党，《永乐大典》广字号作卢亭，与此《宋僧传》相同，盖指广东土著（见拙作《说蜑》，《选堂集林》，917页）。行瑫之作《家系》，即表示出自中原巨室与地方蛮僚异其族类。故知慧能家世原出河北望族不得以獦獠目之。新兴有慧能之父母坟墓，其母确姓李氏，是否即新兴本地人则无法证实，六祖所舍宅之龙山寺，位于县城南73公里集成区之龙山脚，建筑面积9 200平方米，未必完全是他的私产。该寺据说始建于弘道元年（683），神龙二年，中宗颁赐书门额曰敕赐国恩寺，至今尚保存完好，是年正为张柬之贬谪新州之岁。国恩寺左侧又有报恩塔。建于睿宗太极元年（712）六月，则为六祖在曹溪宝林寺命门人所建者。先天二年，六祖从宝林寺返新州，道经肇庆，其地后人建为梅庵，传其种梅于此，有井曰六祖井。

国恩寺左上方有六祖手植荔枝树（高18米，树头圆围4.5公尺），清陈在谦赋诗云：“龙山侧生枝，仍傍卢公墓，吾师手所植，树老虫不蠹……树也本不住，师也本不去。”传诵至今。其父母比翼冢六祖所建，神龙间赐额，此外又有别母石、思乡亭、报恩堂。六祖眷恋故乡，母爱尤笃。（别母石在今集成区旧村，为其赴黄梅东禅寺求佛，其母李氏送别至此石，因名。）其回乡示寂，今国恩寺尚存塔基，涅槃于此，先置躯于此塔内。《新兴县文物志稿》称：“香灯岗，在集成区三坪村侧，相传六祖示寂后，僧人争迎其肉身，于此岗祷告。”《坛经·付属品》称其叶落归根。屈子云：“鸟飞返故乡兮，狐死必首丘。”（《楚辞·哀郢》）六祖有焉。千载之下，其孝思足以感人。其后洞山良价有辞亲偈。宋藤州释契嵩《辅教编》内除《坛经赞》外，又有《孝论十二章》，比于儒家之《孝经》（见《镡津文集》卷三）。稍后释宗颐又有《劝孝文》（《宋史·艺文志》著录）。禅家重孝道，即沐六祖之教化，释与儒之合流，其泽长远，于六祖故乡遗迹尤令人低徊寻思不能去云。

禅宗史事已为世界学人所共注目，《坛经》异本，自敦煌本以至兴圣寺本，日人已有诸本集成之作（参田中良昭《敦煌佛典与禅》）。而六祖肉身问

题，友人戴密微、徐恒彬二先生均有专论。[1]

慧能事迹，讨论者实繁有徒，今但举新州一地略作考察，其余不遑多及。

陈寅恪先生对于神秀、六祖之传法偈颇生非议，称其“袭用前人之旧文，合为一偈，而作者艺术未精，空疏不学，遂令传心之语，成为半通之文”。所谓前人之文，彼举出二事，一是神秀弟子净觉所著《楞伽师资记》载求那跋陀之“安心法”云：

> 亦如磨镜，镜面上尘落尽，心自明净。

二是武德时僧昙伦传言：

> 先净昏情，犹如剥葱。……伦曰：……本来无葱，何所剥也?

陈说甚富新意。神秀、慧能二师之偈语，是否袭用上引二文，殊属难言。余考神秀“心如明镜”之义，原属恒言；而六祖“本无”（树，亦无台）之语，则渊源殊远。道家早已言“心如明镜”，《庄子·应帝王》篇：“至人之用心若镜”。语亦见《淮南子》。《吕览》且称：“镜，明已也细，士，明已也大。”（参看《御览》七一七镜及镜台二项。）姚察《梁书·处士陶弘景传》云：

> 弘景为人，圆通谦谨，出处冥会，心如明镜。

南齐庐江何点亦言，“陆慧晓心如照镜”（《御览》引《齐书》），安知神秀“心如明镜台”非取自此等语乎？又《梁书·到溉传》，“子镜，字圆照”，此则用释典命名，所谓“大圆镜智”是矣。

在阿含部小乘经典中，以镜喻心者数见。姑举一二例：

西晋竺法护译《受岁经》：

> 彼便喜悦清净，白佛：世尊境界行，自见己乐行，犹若诸贤有眼之

---

① 参 Paul Demiéville, Momies d'Extreme-Orient, 见其 *Choix d'études sinologiques*, pp. 1921-1970, Leiden 1973；徐恒彬《南华寺六祖慧能真身考》〔稿〕。

士，指清净镜自照面，此诸贤有眼之士，自见面有尘垢，彼便不喜悦，便进欲止；此诸贤此有眼之士，不自见面有尘垢，彼即喜悦清净。……（阿含部，《大正藏》卷一，843 页）

又失译人名之《优陂夷堕舍迦经》：

佛言：如人有镜，镜有垢，磨去其垢，镜即明。……心开如明如镜者，不当有怒意。（《大正藏》卷一，912 页）

是知凡称以“清净镜自照面”，及“磨去其垢，镜即明”，本出自佛言，亦即神秀所谓“勤拂拭”，慧能所谓“常清净”也。最有趣者，第一部汉僧笔受之佛经，即为《法镜经》，以“镜”为名，其书尚存，见宝积部下（《大正藏》卷十二，15 页）。书题后汉安息国骑都尉安玄译，实出严佛调所笔受。《法宝义林》称其梵名为 Ugra［datta］paripṛcchā，按 ugra［datta］义为 strongly given，与镜无关。梵文镜为 ādarsa，巴利文为 ādāsa，古波斯文为 ēwēṅag。安玄于东汉灵帝末游贾于洛阳，以有功号曰骑都尉（见僧祐《出三藏记集》十三），安息传来此经原本当是胡言，为何种文字，尚待研究。书中言及“远尘离垢，诸法法眼生”。又备述“净戒”、“净慧”，卷末题曰“法镜经”。吴康僧会尝为此经作注，并制经序（见《高僧传》）。其《法镜经序》云：

夫心者，罪法之原，臧否之根。……专心涤垢，神与道俱。……群生贤圣，竞于清净，称斯道曰大明，故曰法镜。……都尉口陈，严调笔受。（《大正藏》卷十二，15 页）

又《法镜经后序》云：

夫不照明镜，不见己之形，不识圣经，不见己之情。……不睹圣典，无以自明，佛故著经，名曰法镜。（《大正藏》卷十二，21 页）

僧会之注今已不存，惟序尚传于世，略如上引。韩子云：“古之人目短于自己，故以镜观面。……失镜则无以正须眉。”僧会博通群书，援华证梵。其

撰《六度集经》第八十九为《镜面王经》，述瞽人扪象之事，镜面王大笑之曰："瞽乎瞽乎！尔犹不见佛经者矣，便说偈言：今为无眼曹，空诤自谓谛，睹一云余非，坐一象相怨。佛告比丘，镜面王者即吾身是。"（《大正藏》卷三，51 页）此寓言中，其王以"镜面"为名，示非镜无以明道，故知以镜譬道，由来远矣。严佛调亦号"严阿只梨（阿阇梨）浮调"，乃汉人出家之最早者，其笔受于安玄之经，现存者又有《阿含口解十二因缘经》，同为汉人译述之最早者。故知心如明镜之喻，先出于蒙庄，复同符于象法。东汉人译经早启其端绪，久已家喻而户晓也！

至于慧能之偈其"本无"树、"亦无台"两否定句，用"本无"之理，纳诸实例之中，以破神秀之有，洵能窥见本体，故为五祖所深赏。其实"本无"一语，自东汉以来，般若诸经中，已自成一品，称曰"本无品"，《放光般若经》（西晋无罗叉译）列第十一，《道行般若经》（后汉支娄迦谶译）列第十四，《大明度经》（吴支谦译）亦列第十四。兹摘录两支译语如次：

(1) 佛言如是：诸天子！诸法无所从生，为随怛萨阿竭教。随怛萨阿竭（如来）教是为"本无"，"本无"亦无所从来，亦无所从去。怛萨阿竭本无，诸法亦本无，诸法亦本无，怛萨阿竭亦本无。……须菩提随怛萨阿竭教，怛萨阿竭本无，过去本无，当来本无，今现在怛萨阿竭本无等无异，是等无异为真本无。（《大正藏》卷八，453 页）

此为东汉月支菩萨支谶"本无品"中之译文也。

(2) 善业言：如来是随如来教。何谓随教？如法无所从生为随教，是为"本无"。无来，原亦无去迹。诸法本无，如来亦本无无异，随本无是为随如来本无。如来本无立为随如来教，与诸法不异。无异本无，无作者，一切皆本无，亦复无本、无等、无异。于真法中本无，诸法本无，无过去当来今现在，如来亦尔，是为真本无。（《大正藏》卷八，494 页）

此则吴支谦"本无品"中之译文也。两本当出一源。支谶云"随怛萨阿竭教"，而支谦云"随如来教"。怛萨阿竭即梵文 Tathāgata 之汉译。一切皆本无，诸法亦本无，即"如来"亦复如是。此后禅宗可以呵佛骂祖，以"如来"亦本无也。慧能说：本无树、亦无台，已能深契"本无"之真谛。顾此义之

传入，自东汉支谶译《道行般若经》“本无品”始，时已立“真本无”之义。禅宗之祖，只拾其牙慧耳，我故谓：六祖本无之语其渊源甚远也。

僧祐书述《道行经后记》称“（灵帝）光和二年十月，洛阳孟元士口授天竺菩萨竺朔佛，时传言译者月支菩萨支谶。侍者南阳少安、南海子碧”。《白石神君碑阴》有祭酒郭稚子碧，即是侍支谶译经之南海子碧，与郭稚必是一人（汤用彤先生说）；佐译经之郭稚籍属南海，远在慧能之前，五祖之初见慧能，言岭南人无佛性，观于郭稚之事，可知其不然矣。

余之至新兴，投刺，文物工作者迎迓，喜而言曰国中文史教授能南来此地者，以余为始，使余受宠若惊。然日本人士组团到此参拜已不止一次。1981 年有大乘寺长老释井进堂。1984 年有京都大学柳田圣山，称美此祖庭为荔枝之故乡。国人反漠然置之，幸未曾加以现代化，其遗物建筑不致如南华、云门之蒙受无妄之轮奂藻饰，全失旧观，余独喜其能保存原有面目。以宗门而论，新州实是禅宗之“麦加”，而朝圣无人，可为浩叹！岂缘宗教情绪之低落耶？抑仍以“岭南人无佛性”而未加以重视耶？则非余之所敢知也。

慧能及《六祖坛经》的一些问题

主席、来宾、各位专家学者，今天这个有关六祖慧能的讨论会是一次意义重大的盛会，听说会议期间还将安排去肇庆新兴考察，这是十分难得的机会。本人万二分荣幸作为本次会议的第一位发言者，本不敢当。据说是由于我的一篇文章（即《谈六祖慧能出生地（新州）及其传法偈》，见北京大学中古史研究中心编《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》，北京，1989 年），新兴当地人说我是到六祖出生地新兴考察的第一个华人教授，恐怕很难这样讲，不过居然能因此而促成这样一个有众多专家学者参加的盛会，实感荣幸。在此就慧能的有关问题谈几点想法。

一、历史上到过新州的名人

我不敢认为自己是近年来第一位到过新州的华人教授，但历史上确曾有一些名人到过新州，值得注意，这里我想举一二个例子。

首先是南宋的胡寅，著名的史学家，《读史管见》的作者，他与著名的理学家胡安国同宗，曾贬官谪居新州。在他的《斐然集》中有一篇关于早期传灯录的序，这本传灯录“乃景祐大臣王随所撮杨忆传灯录”，于有名的《景祐传灯录》中有引用。序中提及胡寅自己于南宋绍兴庚午年贬官新州，曾造访过“城南二十五里龙山寺”（即今国恩寺），云及在龙山寺未看到什么藏经，“独有四大部与《玉英集》”（参见《斐然集》卷十九《传灯玉英节录序》）。

另一个造访过新兴的人是檀萃，即《楚庭稗珠录》的作者，乾隆时人。他曾记其在新兴看过《（法）宝坛经》，称道其“直接爽快，平易近人”，意其接近白话，并批评屈翁山《广东新语》谓新兴是六祖生地，“目下草木不生”的言论为对圣人不敬。至于屈大均是否到过新兴，尚无法肯定。姜伯勤先生也引用过这条材料，不过胡寅的材料尚未见用过。

尽管新兴在历史上曾留下过名人的足迹，但比较近代的中国学人到过新兴的不多，而新兴的价值是不可否定的。我到新兴，印象最好的是国恩寺，去后对六祖的看法完全改变了。

这里顺带提一下“獦獠”这个词（《坛经》中载六祖初谒弘忍时被讥讽之语），虽然至今仍有争议，实际很简单。潘重规先生解释在敦煌卷子中“獦獠”的“獦”通“猎”，可释为“猎獠”，但这种假借并非始于敦煌卷子，唐代前后均有这样的例子，宋代黄山谷过青草湖诗云“蕉林追獦獠”。我个人整理过汉简，香港中文大学所藏一东汉简上，就有“獦君”的字样，这里的“獦”即通于“猎”。总的来看，“獦獠”、“俚獠”都是对南方人的一种贬称，较晚的唐、宋地理书中仍有用来称呼西南一带的少数民族的。

从我个人去新兴的感受来说，慧能不应是如《坛经》等禅籍所描述的那样目不识丁。国恩寺系慧能舍其故宅而建，面积很大。慧能是一个地方官的后代。一些文献所记载的关于慧能的家世如其父卢行瑫被贬官至新州的事迹，绝对是实录，国恩寺的情况说明慧能是有产业的，虽然其父早死，但绝非沦落至无以为生，慧能幼时母亲犹在，卢氏作为北方著姓，应有一定的家庭教育传统，因而慧能肯定有相当的文化素养，否则如不识字，何以能听懂金刚经、涅槃经，这是不可想象的。六祖的伟大在于他是个非常韬晦的人，素来不愿自我表现，因而后人的描述往往带有很强的传奇色彩。

二、慧能的弟子

《景德传灯录》等灯史记载慧能弟子共四十三人，日本学者曾作过详尽的研究，将有关偈赞汇集起来进行了细密的考证。实际上慧能弟子的数目恐不止于此。近日翻检何乔远《闽书》，其中有一条记载福建福清的黄檗山有慧能一弟子，名正幹，此人不在灯史所载四十三人之内。《闽书》云“唐贞元五年，沙门正幹从六祖学，既得其旨……”。后止于黄檗山，造般若台，贞元八年，又建福禅寺。这一条目后面紧接着是有名的黄檗宗希运（断际）的事迹

记载，由此来看，似不应轻视这条记载。但这条材料有几个问题，第一，刻写时将唐贞元误为宋；第二，正斡于“贞元五年”从六祖学，这一年代明显有误，因是时慧能已去世。似乎可以推测正斡可能是六祖学生之学生较为合理。

从六祖学生的生年籍贯来看，各地都有，广东籍的可能只有三个，这充分显示慧能的影响力远不限于岭南。

三、《坛经》传本问题

这里主要想谈一下敦煌本。

所谓敦煌本，又可分为两个系统。一为敦煌藏经洞所出的《坛经》本子，其卷子分藏伦敦、北京等地，这是众所周知的；其二为敦博本，即向达先生最早介绍现藏敦煌市博物馆的传本，在此想着重谈谈这个本子。

潘重规先生根据敦博本所作的《敦煌坛经新书》，在校正某些讹字及字音方面有一定的成绩。其局限在于它依据的是向达先生的照片，远不能称得上最好的底本。目前邓文宽、荣新江也在做这一工作。至于敦博本的性质，周绍良先生认为是《坛经》原本，我个人对此有很大保留。敦博本〇七七号是由五种经论合成的，即《菩提达摩南宗定是非论》、《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》、《南宗定邪正五更转》和诗一首、《南宗顿教最上乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法宝坛经》一卷、《净觉注金刚般若波罗蜜多心经》等。过去在唐代提到《坛经》名称各异，如日本圆仁大师所著《入唐新求圣教目录》中所载京都高山寺本《坛经》，其全称为《曹溪山第六祖慧能大师说见性顿教直了成佛决定无疑法宝记坛经一卷》，与敦博本相比有很大出入。绍良先生认为敦博本的纸有些霉，非敦煌本地抄写，但迄今尚无确证能确定这个本子的时代。绍良先生虽然举出了敦博本中一些语词及表述方式在宋代已很少见的例子，但这五种经论是在什么时候合成为一本的，尚无法明了，因而现在还很难对敦博本下定论。

四、宗密的承袭图所展示的四川“禅系”

唐代的宗密作《中华传心地师资承袭图》，其中关于五、六、七祖传法的谱系资料十分重要。如关于慧能的部分，有关于四川一系的情况，值得注意。

据《承袭图》所反映的材料，当时的四川，有资州诜、益州金、资州处寂及保唐宗等禅宗支派的活动。现在看来，这些材料的意义尤不可忽略，考虑到近数十年来国际禅史研究的重要趋向，这一问题及背景更受到关注。

从50年代至今，四十年来国际敦煌学的推进，其中一个重大成就在于敦煌禅学资料研究的进步。世界上第一流的汉学家如意大利的杜齐、法国的戴密微先生以及日本的佛教史专家和中国、英国的学者，花费数十年的艰辛努力，将敦煌写本与有关藏文材料进行对比，力图揭示内地佛教对藏地佛教的影响。如戴密微先生于50年代发表的极具影响的《吐蕃僧诤记》，就深入研究了禅宗北宗代表摩诃衍与莲华戒在吐蕃赞普座前的一场佛学论辩。

由数十年来国际敦煌学与禅学史研究的进步来看，四川禅系的重要性：资州诜、资州处寂、益州金的史实反映了禅宗在四川的发展与传播，而六祖思想亦因神会的关系输入四川，从藏文资料有关记载如顿、渐二字译音的出现等来看，内地禅学亦通过四川禅系传入了西藏，禅宗思想的传播已不限于岭南及中原，还传入了西藏。

宗密的承袭图过去包括胡适之等认为是不可靠的，而实际上应是可信的。冉云华先生在俄国找到了有关宗密资料，尽管是断片，但由于我们知道宗密的时代与六祖的时间较为接近，实际上冉氏的发现再次证明了承袭图非常可靠。

顺带提一下禅宗研究上的一个著名人物胡适之先生，胡先生在研究中不仅否定了宗密的承袭图，而且还在涉猎佛典时留下了许多批语，北大楼宇烈先生在《胡适研究丛刊》上发表了一些他整理的胡适之的批语，如胡先生于1929年开始其对禅史的研究，他在批《维摩经》时评其“只是一部很荒谬的小说”，十年后终承认自己以前的看法“大谬”。胡先生的例子告诉我们在佛学研究乃至学术研究中不要轻率对自己没弄懂的问题发表意见，如胡先生对宗密承袭图的否定，由于他的身份、地位，遂造成很大的误导，以致后来许多学者花费了许多精力来重新纠正。因之我们在研究中必须确立一个严谨的学术态度，对许多问题不要急于做结论。

这篇文章是作者在“慧能与岭南文化”国际学术研讨会上的发言，由中山大学历史系向群博士记录整理。

《禅门悉昙章》作者辨

敦煌石室所出题曰《禅门悉昙章》者有多件。计英国一：S·四五八二号，法国四：P·二二〇四，P·二二一二，P·三〇九九，P·三〇八二，往年在欧洲均尝目验，经著录于《敦煌曲》，法京原物且已印出。就中S·四五八三一纸，正面实为开元二十八载（740）五月十五，及天宝四载、五载（746）之文件。纸呈黄色，书体整饬。《悉昙章》八首书于其背面，遒丽可爱，不似他卷之潦草。从卷子纸质及字体及所纪年号可断作辞年代必在开、天之际。敦煌曲子有年代可依据者，以余所见，当以《悉昙章》是纸为最早（参图一、二）。

此悉昙章作者为谁，上列五件皆无题名。虽其序文有如下等语：

> 俗流悉谈章　夫悉谈章者……唐国中岳释氏沙门定惠法师翻注，并合秦音鸠摩罗什通韵鲁流卢楼为首。（北京鸟字六四号）
>
> 又嵩山会善沙门翻出悉谈章，广开禅门……并合秦音。亦与鸠摩罗什法师《通韵》鲁留卢楼为首。（P·二二一二）

所谓翻注，亦可能指其翻注梵本之《悉昙章》，如日本行愿之《悉昙章》，其上写明“菩提流支翻注”之类，并不谓其撰写此颂也。观于法京P·三〇九九小册称“翻出”，其非作颂，灼然可见。

近时任半塘纂《敦煌歌辞总编》，其中册收有释寰中之《悉昙颂》，彼所

以肯定此颂作者必为寰中，只据《景德传灯录》“寰中……塔名定慧”一语，寰中为僖宗时人，去开、天甚久。任书引吕氏说云：

> 中岳原为北宗本山。神秀一传景贤，即住会善寺。定惠应为其法系。悉昙流行在开贞密教盛行以后。智广悉昙字记之作，尤有影响，《字记》作于贞元中，定惠时代，可据以推。

吕氏从会善寺一名推测定惠之时代，亦乏其他坚证。至认悉昙章盛于中唐之后，仍为旧说所囿，不知唐以前十四音之说已极通行，《悉昙慕》之书已见道安、僧祐及费长房之著录。

按会善寺在今河南登封县西北十二里太室积翠峰下，右倚卧龙岭，翠柏青葱，《嵩书》云：“寺本北魏孝文离宫，隋开皇中赐名会善寺。”寺名会善，非肇于唐。景贤事迹，见《全唐文》卷三六二玄宗时左拾遗羊愉撰《嵩山会善寺故景贤大师身塔石记》；其人本姓薛，汾阴人。为大通禅师法嗣。文中举出门人法宣、慧严、敬言、慧林，未见定惠其人。唐代居会善寺之名僧有一行辈（见《文苑英华·陆长源嵩山会善寺戒坛记》）吕氏何从肯定此悉昙颂序所记之会善沙门定惠必为景贤之法系？纯出臆测！至于释寰中，见《宋僧传》卷十二，称曰“杭州大慈山寰中”，传只言其“往嵩岳登戒，肄习律部”二语而已。“嵩岳”也者，可能指嵩岳寺，与会善寺异刹。李邕《嵩岳寺碑》云：“嵩岳寺者，后魏孝明帝离宫，正光元年，牓‘闲居寺’，隋仁寿二载改嵩岳寺。”此闲居寺为冯亮所造（见《北史》）。寰中早年至嵩岳寺受戒，与会善寺无涉，不得以其塔名定惠而加以附会；倘谓“嵩岳”是泛指嵩山，然登封所在，伽蓝林立（详洪亮吉《登封县志》十二伽蓝记），又将何所指耶？

S·五八〇九有大兴善寺禅师沙门定惠赞。任氏云：“大兴善寺在蜀，见《酉阳杂俎》。去寰中所居中岳南岳杭州甚远……显是两人。”（953 页）今按段成式《寺塔记》上第一条：“靖善坊大兴善寺，寺取大兴城两字、坊名一字为名。”《酉阳杂俎》所言之大兴善寺即此（参方南生点校本，245 页），寺在西安，今为陕西佛教会所，任氏岂未到过西安，故误其在蜀耶！

僧名定惠者不止一人，今所知有（1）大兴善寺之定惠，（2）嵩山会善寺之定惠，（3）襄州之定惠（在福州鼓山），（4）晚唐塔名定慧之寰中，（5）最著名者是宗密追谥曰定惠（《宋僧传》卷六），其间关系如何，尚待进一步觅得有力之旁证。又撰写与翻注、翻出实是二事，任氏遽断悉昙颂之作者为寰

中，可谓卤莽！北京鸟字号称“定惠翻注”，其人必懂梵言。大兴善寺自隋至唐，历为译场所在地，《续僧传》称：彦琮于开皇十二年掌译事住大兴善寺，琮与裴矩修《续天竺记》，于“悉昙声例，寻其雅论”。其后天宝十五载，不空亦住大兴善寺。鄙见敦煌卷中之大兴善寺禅师定惠，与中岳能翻注《悉昙章》之定惠，或先居中岳，后住大兴善寺以终，后贤为之撰赞，未必不是一人。

又序文称“并合秦音，亦与什师通韵鲁留卢楼为首”。任氏说此四字为神咒，引《通鉴》二〇九景龙三年杜元谈诵婆罗门咒事。夫印度婆罗门咒，车载斗量，与《悉昙颂》有何关系。彼不明此四助声远出自北凉昙无谶所译，属东天本，四流音有其特殊意义，故施用作助声，本编各文讨论至详，今不复词费。



图一　《悉昙章》之一

图二　《悉昙章》之二

法门寺有关史事的几件遗物

法门寺在中国佛教史上极为著名，由于它是韩愈谏宪宗迎佛骨的所在地，一向被称为唐代“累朝回向”的绀宇梵刹。[1] 自从1987年于塔基地宫出土大量遗物，震烁一时，有人竟说可以成立一个法门学，来作专门研究，可见其受人重视的情形。我于1988年12月上旬，出席西安半坡三十周年纪念学术会议。在会议结束后，同月10日，有机缘到扶风县参加法门寺博物馆落成典礼，亲身看到近百年来首次破例举行的隆重热闹的法会，并得纵览法门寺塔基出土所有丰富而辉煌的各种文物，真是大饱眼福。关于发掘情况及遗物包括法器道具等的详细报道，具见1988年第10期的《文物》。我在本文只谈一些看后观感及关涉到的几椿历史事实，作为小小的补充。

一、参预供养及奉送真身的名僧——僧澈与智慧轮

地宫出有两件碑记，一是《大唐咸通启送岐阳真身志文》，一是《监送真身使随真身供养道具及金银宝器衣物帐》。后者长达1700字，对当日供奉品物的名称、数量及有关人物的名称，都有翔实的记录，作为研究资料是无上的瑰宝。志文题称：“净光大师僧澈撰，臣令真书。”内记：“咸通十二年八月十九日得舍于旧隧道之西。”由此文所载，知主其事者，有“真身使小判官周

① 见薛昌撰《唐重修法门寺记》。

重晦，神策军营兵马使孟可周，及武功县百姓社头王宗等一百廿人”。《文物》简报称“隧道”东壁题记有“右神策军使衙子弟都部领迎送真身□□周”残文，“周”字上有缺文，当然是“孟可周”，不成问题。

此文撰者僧澈，他的事迹见《宋僧传》卷六京兆大安国寺僧澈传。澈是国师悟达的弟子，著有《法鉴》四卷、《法苑》十卷。懿宗好佛，每逢法集，躬为赞呗，澈即升台朗咏。敕造旃檀木讲座以赐之。《旧唐书·李蔚传》记其“涂髹镂龙凤，藹金扣之”，备极豪侈。又于福寿寺尼缮写《大藏经》，每藏计五千四百六十一卷，雕造真檀像一千躯，皆委澈检校。当时号为“法将”，敕赐净光大师，咸通十一年也。① 澈内外兼学，辞笔特高，故十二年送真身志文，亦出于其手笔，全篇盼有人能为录出，俾可补入《全唐文》。

至另一帐单，题云“兴善寺僧觉支书”。当时兴善寺诸大德，出力甚多，出土琱镂精巧的银画，上面题记：“大兴善寺传最上乘口佛、大教灌顶阿阇梨三藏苾刍智慧轮敬造。”“咸通拾贰年闰捌月。”智慧轮的事迹见《宋僧传》释满月附传。满月事迹亦见日本《圆仁行记》。传云：

> 般若斫迦三藏者，或花言智慧轮，亦西域人。大中中行大曼拏罗法……深通密语，著佛法根本。宗乎大毗卢遮那。……法之根本者陀罗尼是也。……又述示教指归共一十（千）余言，皆大教之钤键也。出弟子绍明，咸通中刻石纪焉。②

日本圆珍入唐，于大中七年（853）会见智慧轮，足见其人在咸通时之活跃。《大正藏》所收著述，在他的名下有：明佛法根本碑③，即传中所称述者，书题：“大兴善寺大曼拏罗阿阇梨三藏智慧论述。”“论”字即“轮”之讹。又有新译《般若波罗蜜多心经》④，与玄奘所译稍异，如“色不异空，空不异色”句之上，多出“色空、空性见色”二句，是其一例。⑤ 关于密宗的著作，又有二种列下：

---

① 《大正》，册五一，744 页。
② 《大正》，册五一，723 页。
③ 列一九五四号，《大正》，册四六，988 页。
④ 列二五四号，《大正》，册八，851 页。
⑤ 福井文雅：《般若心经历史的研究》，142 页。

摩诃吠室啰末那野提婆喝啰阇陀罗尼仪轨[1]

圣欢喜天式法[2]

前者题般若斫羯啰译，后者题般若惹羯啰撰。《宋僧传》作般若斫迦，按宜作般若斫迦啰为是，这些都是梵语 Praña cakra 的音译，其义即为智慧轮。

智慧轮和书写者觉支都为兴善寺僧。段成式《寺塔记》："兴善寺在长安靖善坊，取隋大兴城二字为名。"密宗大师金刚智于开元二十年终于洛阳广福寺，其弟子不空则于天宝十五载还京，住大兴善寺，自是此寺遂为密宗的重镇了。

二、遗物与密宗仪轨的印证

地宫出土金银遗物多为密宗法器，如阏伽瓶共有四件（标本 FD5：017），其腹部即錾一周八瓣的仰莲，耸立三叉钴戟的金刚杵（见《文物》图版参之三）。足内墨书有"南"字和"东"字、"北"字，推知必当有另一瓶书写"西"字。智慧轮在他所著的《陀罗尼仪轨》里面"作坛场品"说道：

> 坛四角各各着一香水瓶，其瓶口中着杂轻果子及花叶等。
>
> 又佛顶尊胜陀罗真言的"作尊胜坛法"云：其坛四角各安一瓶……坛前置一器水，或铜或瓷，取五股香、沉、苏合、白檀、龙脑取香水汁，名曰阏伽水。别取一盏，或金或银，盛郁金香水。[3]

"阏伽"梵言 Arghya，其义即为香水。这四个阏伽瓶即是分置于坛之四角者。

智慧轮所造的鎏金四天王盝顶银宝函，其立沿处各錾两只伽陵频迦鸟（即妙声鸟）。函身四壁錾饰四天王像，榜题如下：

> 北方大圣毗沙门天王
>
> 托塔举剑。梵言 Vaiśrāman，译义亦称多闻天。
>
> 东方提头赖吒天王

---

① 《大正》，一二四六号，册二一，219 页。

② 《大正》，一二七五号，册二一，324 页。

③ 《大正》，册一九，391 页。

双手持剑。梵言 Dhṛtarāṣṭra，亦称持国天。

南方毗娄博叉天王

左手柱剑。梵言 Viṛūpākṣa，亦称广目天。

西方毗娄勒叉天王

左手持弓，右手执箭。梵言 Virūḍhaka，亦称增长天。[①]

按照密宗的仪轨，使用四天王图像，是诵持陀罗尼和建坛结界必需的手续，密宗著述中不少谈及此事。智慧轮在前引书仪轨的“画像品”说道：

> 若有善男子善女人爱持此陀罗尼者，先须画像。其画像时，彩色中辄不得着皮胶，唯用香汁。……画天王身着七宝金刚庄严钾胄，其左手执三叉戟，右手托腰，其脚下踏三夜叉鬼。

又“结界品”说：

> 又别请五方龙王、四大天王、二十八部诸鬼神。又别请五方药叉众……

智慧轮的银函上四天王都脚下正踏着二位夜叉，诚如“画像品”所言。凭借四天王来守护四隅，早期汉译密宗经典，像帛户梨密（多罗，即居南京的龟兹王子高座）的结界咒法已提及了，见孔雀王咒经卷下。[②] 其渊源甚远。金刚智的不动使者陀罗尼秘密法书中，画像法亦列第一。[③]

智慧轮所著别有圣欢喜天式法，欢喜天是象鼻人身的诫尼沙像。我所见陈列品中有一件形状作象鼻的雕饰，正为欢喜天，亦属于密宗的法器。

三、供养品与武后

法门寺衣物帐石刻条列的品物，第一件便是武后所舍的裙，又懿宗、僖宗及惠安皇后供养于重寺的各类织绣服饰多七百余件，这些丝织品有的保存

---

① 函上四天王图，见《文物》，21 页。

② 《大正》，册一九，458 页。

③ 《大正》，册二一，23 页。

在陕西考古所，我们得以寓目，大开眼界。法门寺藏的舍利，在武则天时代已受到极大的尊重。道宣记道：显庆五年春三月，敕取法门寺舍利往洛阳宫中供养。“皇后舍所寝衣帐直绢一千匹，为舍利造金棺银椁，数有九重，雕镂穷奇。”[1] 可知僧徒所制的金银函还是沿用武后的遗规。

武后时，法门寺立有千佛碑，镌千佛图像，其圭首处刻一巨佛、两侍佛、两狮，双侧刻众佛名，共廿二行，其中日月字形作②⑤，即是武后新制字。[2]

天后时的供养品，嗣后每取以赏赐寺院。诸暨保寿院《神智传》：大中时赐左神策军钟一口，天后绣幨，藏经五千卷，裴休为书殿额。[3] 咸通时法门寺真身供养，必有天后旧物，是理所当然的。

四、懿宗迎佛骨之侈靡

法门寺藏舍利，据张仲豪的佛骨碑所记：“太宗特建寺宇，加之重塔，高宗迁之洛邑，天后荐以宝函，中宗纪之国史，肃宗奉之内殿，德宗礼之法宫。”至宪宗乃亲迎佛骨。自咸通十二年八月十九日，得舍利于隧道之西，十四年，懿宗复至法门寺亲迎，《通鉴》记云：

> 广造浮图宝帐香辇幡花幢盖以迎之，皆饰以金玉锦绣珠翠，自京城至寺三百里间，道路车马，昼夜不绝。[4]

场面比宪宗元和十四年更为宏伟。事具详苏鹗的《杜阳杂编》和康骈的《剧谈录》。懿宗是一位奢侈浪费的君主。试举一例，文懿公主的下葬，花费之巨，“凡服玩每物皆百二舆，以锦绣珠玉为仪卫，明器辉煌三十余里”；“乐工李可及作叹百年曲，舞者数百人。”[5] 百年曲即敦煌石窟所出的叹百岁曲，他这样穷奢极侈，其时庞勋已作乱，南诏又入侵，国库枵耗，难怪唐祚不久亦就中斩了。

未几懿宗崩、僖宗即位，诏归佛骨法门寺，仪事至简，一反懿宗之所为。

---

① 《集神州塔寺三宝感通录》。

② 见黄树穀《扶风县石刻记》上。

③ 见《宋僧传》。

④ 标点本，8165 页。

⑤ 《通鉴》，8161 页。

五、法门寺唐代石刻

法门寺在岐山凤泉乡。其寺原名阿育王。北魏时岐州牧大冢宰拓拔育始宏旧规，广其台殿，刻石以记之；隋开皇中，改为成实道场，仁寿末，内史李敏复修之。魏隋石刻，其详皆莫考。唐武德中，改为法门寺。显庆四年，敕僧智琮居之，赐名会昌寺。[①]

唐代该寺碑刻，金石志书可稽考的，有下列诸碑：

武后千佛碑

黄树毅云关中唐碑，此推上上。

代宗大历十三年（778），无忧王寺大圣真身宝塔碑铭

由内供奉张彧撰文，宏农杨播书；播即杨炎之父。[②]

宪宗元和十四年（819）佛骨碑

翰林学士张仲素撰[③]

懿宗咸通十二年　启送岐阳真身志文

僧澈撰　令真书

咸通□年　监送真身使随真身供养道具及金银宝器衣物帐

（昭宗）天祐十九年壬午（922）重修法门寺塔记

由尚书礼部郎薛昌序撰[④]，此碑末题：天祐十九年岁次壬午二月壬子……记，承旨王仁恭书，玉册官孙福镌字。碑侧又有天祐二十年岁次癸未四月乙巳……建是款及僧惠初、神静、谂琦及官吏李彦铜、法门寺都监刘源等题名。

按天祐为唐昭宗年号，其十九年壬午，唐亡已久，值梁末帝龙德二年，时李茂贞据岐州之地，仍奉唐正朔。茂贞事迹详《新五代史》卷四十《杂传》。传云："梁开平以后，秦、凤、阶、成四州入蜀。唐庄宗破梁，茂贞称岐王。及闻入洛，乃上表称臣，庄宗……改封秦王。"是碑侧题天祐二十年二

① 见《法苑珠林》三八。

② 见《陕西金石志》一四。

③ 见《佛祖统记》四一。

④ 文见《扶风县石刻记》。

月二十六日，已入后唐同光改元之五日。乃其碑篆额曰："大唐秦王重修真身塔寺之碑"。然天祐十九年即西元922年，时同光尚未登位，据此碑则与欧史不合，殆茂贞已先称秦王矣。

碑中历记天复元年、十二年、十四年、十九年、二十年历次修寺塔故实。最重要为十四年建"十八间及天王两铺，塑四十二尊贤圣菩萨及画西天二十□祖兼题传法记及诸功德皆彩绘"。这些壁画，可惜在历史无情淘汰之下都已湮没无存，聊举其名，以供考古者的凭吊。

天祐此碑，是唐代法门寺最末的石刻亦是所有唐碑的后殿。李茂贞据隅负固，依旧弘法，而维持唐统，故更值得一记。

地宫所出石刻，其一记云："监送真身使，应从重真寺真身供养道具及恩赐金银器物宝函"云云，知法门寺又称重真寺。《扶风县石刻记》下收有"咸平六年立宋重真寺买田庄记"之碑，在法门寺内，正可互证。附记之作为本文结束。

美国牟复礼先生，研精中国史学，退休征文，谨以此篇奉献，1989年2月饶宗颐于香港。

从法门寺论韩愈之排佛事件

法门寺位于陕西岐山县凤泉乡，原名为阿育王寺，唐高祖武德中，始改今名。自贞观、显庆、至德、贞元以来，朝廷屡次奉请法门寺宝藏的佛顶骨、指骨或舍利入宫。只有会昌灭佛时一度禁绝供奉。

历史上最有名的有两次迎佛骨入宫，一是宪宗时，一是懿宗时，兹分述其事如下：

宪宗元和十三年（818）功德使上言：凤翔法门寺有佛指骨。相传三十年一开，开则岁丰人安，来年应开，请迎之。十二月庚戌朔，宪宗遣中使率僧众迎之。十四年春，中使迎佛骨至京师，留禁中三日，乃历送诸寺，王公士庶瞻奉施舍，唯恐不及。刑部侍郎韩愈上表切谏。表中大意有下面诸要点：

其一，所谓佛不过是夷狄之一法，不知君臣之义，父子之恩。

其二，各朝事佛者享年皆短促，梁武求佛反得祸，可为鉴戒。

其三，佛身死已久，骸骨为朽秽之物，宜付有司，投诸水火。其措辞偏激，宪宗震怒，赖裴度、崔群之劝，乃贬愈为潮州刺史。

这是唐代最有名的一次迎佛骨的事情。元和十五年正月庚子，宪宗暴崩于中和殿，由于事前服金丹过多，变成躁怒，有人说是内常侍陈弘志所弑，得年仅四十三。距离迎佛骨不过一载而丧命。后此五十五年，懿宗咸通十四年（873）春三月癸巳，帝遣敕使诣法门寺迎佛骨，群臣多谏，有引宪宗故事规劝。这次迎佛骨规模更大，自京城至寺三百里，车马不绝。夏四月壬寅佛骨至京师，迎入禁中三日，出置安国崇化寺。是年七月戊寅，帝疾大渐，癸

已崩于咸宁殿，年四十一。自四月迎佛骨至七月驾崩，不满三个月，比宪宗死得更快。

唐代诸帝对佛态度，初期高祖曾下诏沙汰僧尼。太宗贞观十一年诏，先道后佛，道教的排位在前，高宗以后，祀佛愈隆重，除会昌一朝灭佛之外，显庆、至德、贞元诸朝都不断奉请法门寺佛顶骨、指骨及舍利入宫。懿宗崩后，僖宗即位，同年（咸通十四）十二月己亥诏送佛骨还法门寺，佛骨从此遂埋于地宫之下，即近年掘出的塔基。地宫既经发掘，其隧道保存有《大唐咸通启送岐阳真身志文》及《监送真身使随身供养道具及金银宝器衣物帐》两石刻碑文，题记年月为咸通十五年正月四日，因是时仍用咸通年号，僖宗至十一月方才改元曰乾符。物帐单胪列各物，自武后绣裙以下，宝器名目和出土的东西，大致不差，现均保存于博物馆内。

韩愈在宪宗时谏迎佛骨，他似乎不大理会唐代皇室供奉佛骨本来已成为一种传统习惯，在他的前面，傅奕亦反对佛教，这样排佛，本来没有新的意义。他从夷夏的狭隘民族观点出发，只证明佛不过是夷狄之一法。他在早年所撰《原道》文中已经指出，人性好怪，乃至举夷狄之法而加之先王之教之上，这样一来，臣可不君其君，子亦不父其父，安得不沦胥而为夷狄？中国却胡化了。他引用《大学》的文句，特别指出，先王相承之教，从尧舜禹汤传至文武周孔，无形中建立道统，道统既立，则异端自然可以消弭。他的想法，当时事实上并没可能做到，但对后来的影响极大。宋代理学家采取他的道统说，并发扬光大。而夷夏观点，下至清初黄宗羲的《明夷待访录》初稿的《留书》，里面谈到《史》，便加以推演，提倡史学上的民族主义。

韩愈对于佛陀的生活，似乎很早就有一番了解。他写过有名的长篇五古《南山诗》，其中一段运用五十个“或”字前无古人的创举中。我尝指出这一新奇的修辞手法是取自北凉昙无谶翻译马鸣（As'vaghosa）的《佛所行赞》(Buddhacarita)。他平生和僧人来往甚多，但始终没有正面写出诠释佛教的文字。在他周围的同僚与朋友当中，醉心佛法者大有其人，他的前任潮州刺史常衮，便曾经和鱼朝恩、不空和尚及沙门良贲等十四人主持新译的《仁王般若经》、《陀罗尼念诵仪轨》诸工作（见《大正藏》十九册，513 页），他所佩服的柳宗元，在元和八年马總出任岭南节度使，为六祖上书请求赐谥曰大鉴禅师，宗元即为执笔撰写碑文，东坡大加赞赏，说它“绝妙古今，兼通儒释”，是一篇“通亮简正”之作。他的学生李翱，因为很得梁肃的赏识，著《复性书》，欧阳修跋其文称“此中庸之义疏尔”。与修同时的僧人智圆自称

“中庸子”，事实是受李翱的影响。韩愈贬潮州以后，与大颠禅师相处甚为投契，他在《答孟简书》再三强调，未尝信奉其法，以求福田利益。这位孟简，还兼通一点印度语文，且从事翻译工作。只有韩愈一意孤行，力辟异端，毫无妥协的余地，他向孟简辩白重申佛法之不足信，佛不但不能与人以福，亦不能与人为祸，即令有之，亦非信道笃的君子之所惧。他的排佛立场非常坚定，和他的《原道》、《谏佛骨表》所陈述的道理前后是一贯的！

近时国内外谈思想史的人们，很留心这个问题。友人余英时教授在他讨论唐宋时代对传统思想的突破一文之中，指出韩愈原道思想的形成，可能受到禅宗的影响。他套用 Max Weber 的理论，用他的由他世界转向此世界的术语（from “other worldly” to “this worldly”）来分析晚唐的禅家思想。他以为韩愈早年有一度被贬为阳山令，所居与六祖在韶州的曹溪很相近，不无得到禅家的浸润。他支持陈寅恪意见，认为韩愈的道统说乃借用禅宗灯统，英时提出新证，认为韩愈《师说》所提及的“传道解惑”句中“惑”字（delusion）乃出自禅门习语（余氏说见《文德》，158—171 页）。

我的看法则有点不同：“惑”字在儒书出现甚多，《论语》孔子说“四十而不惑”。《荀子·解蔽》篇言人之患，蔽于一曲，“两疑则惑”。他又在《正名》篇分析惑的类别，举出乱名的三惑（即惑于用名以乱名，惑于用意以乱名，惑于用名以乱实）。名实混淆，终至大惑不解。儒家对解惑一事的重视，由来已久，韩愈尊荀，谅必有取于是，与禅家似乎没有甚么关系。

至于儒、释之间，持论往往互相为用，英时举智圆与契嵩二例，此为一般所熟悉。其实自六朝以来，儒释交融已久，宋代理学家阳儒阴佛，乃司空见惯之事，必欲说理学家所言之天理依傍禅门而生，则殊非公允之论。我始终认为“理”一字的来历，分明远出于礼家，荀子在《礼论》篇说道：

贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归太一，夫是之谓大隆。

文理繁，情用省，是礼之隆也。文理省，情用繁，是礼之杀也，文理、情用相为内外表里。

他区分文理和情用两大因素来说礼，理是其中一大环节，而归宿于太一。《礼记·礼运》亦说：夫礼必本于太一。

战国秦汉人讲太一，宋人讲太极，这说明“人理”必本于“天理”。“天

理”自有它的本原，和禅家无涉，问题复杂，当另行讨论。

韩愈用“清净寂灭”四字来概括释氏宗旨，又引用《大学》古之明明德一段话，带起宋代理学家尊重《大学》一篇，列为四书之一，朱熹在他的《大学章句序》中指出：“异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。”他承认佛氏之教之“高”，但不切于实际。先王之教注重修己治人，化民成俗，是非常切近的日用伦常之事。佛家追求涅槃，在务实的中国人看来是不可能和不近人情之事。这是中、印民族思想不能相容的地方。禅门教训从寂灭落实到当前生活上的砍柴挑水，好像是从他世界转入此世界，但他们于禅定时候仍旧不忘他世界的追求，禅家根本对他世界没有加以否定，仅是融合而非排斥，与理学还是两回事。

韩公《与孟简书》末云：“籍、湜辈虽屡指教，不知果能不叛去否。”没有提到李翱，是韩的心目中李翱已叛去了。黄宗羲曾说：“儒释之学……自来佛法之盛，必有儒者开其沟浍，如李习之之于药山。”已正式给予道破。黄氏又说学佛者可分两路：知佛之后分为两界，有知之而允蹈之者，有知之而返求之六经者（见《黄宗羲全集·张仁庵先生墓志铭》）。前者为真正之佛信徒，后者是利用佛以立说，可谓谲者，理学家不少属这一类人物。

韩愈极尊崇孟子，谓其能拒杨墨，功不在禹下。他说“释老之害过于杨墨”，又说“使其（先王）道由愈而粗传虽灭万万无恨”，绝无自毁其道以从邪之理，这是他的大无畏精神，有孟子“虽千万人吾往矣”的气概。他处处师法孟子，作《伯夷颂》，无异孟学的注脚。范仲淹曾作黄素小字《伯夷颂》，富弼题诗于后，杜衍因之有“希文健笔钞韩文”、“欲教万古劝忠臣”之句（《全宋诗》，1598 页）。他标举君子儒应有的独立特行的崇高人格，可见他的排佛，完全从人的实际生活的角度，来纠正六代隋唐以降祀佛以求福田利益的虚妄和庞大的浪费。他指出佞佛者所得到的是享祚的短促，宪、懿二宗的后果，真不出他的预料。他的极谏，没有收效，是失败的，他明知迎佛骨入禁中是唐室的传统，但他仍不顾一切提出抗议，贯彻他在《原道》所说的排除异端的主张，他那种伟大的实践精神，一致受到后来理学家共同的隆重崇敬，这一成就是应该加以肯定的。

智圆《闲居编》有《读韩文诗》云：“叱伪俾归真，鞭今使复古。力扶姬孔道，手持文章权。”又有《述韩柳诗》云：“一斥一以赞，俱令儒道伸。”“去就亦已异，其旨由来均。”智圆兼综儒释，其《自挽歌词》称“平生宗释复宗儒”，自是实情。这正是北宋初儒、释交融的一例。

后记

1994年10月11日余在北京，受故宫博物院招待，居和平宾馆。法门寺馆长韩金科来访，赠该寺多次学佛教学术讨论会论文集。首届有韩国磐君《论佛骨表小议》。文中指出韩公谏佛之说乃沿用前人傅弈、辛替否之说，按傅、辛之反对佛教，各有其立场，详《唐会要·议释教上》传说奉佛必短祚，法琳已有反驳（见《广弘明集·辨惑》篇）。可参贡新亚《说中唐政局与迎奉佛骨的关系》，《法门寺历史文化论文选集》；陈慧剑《唐代王朝迎佛骨考》（《人文杂志》1993年增刊）。

论元祥迈注《韩文公别传》

祥迈注《韩文公别传》，北京中国国家图书馆藏有此书，题孟简集，道者如意野老祥迈注，前有（金熙宗）皇统三年（1143）癸亥十一月五日翰林学士宇文虚中序，称“万寿禅师辩公以孟简所为韩文公别传”云云，其依托孟简，成书早在宇文以前。书中又有至元己卯（1279）学士安藏序，称“宇文学士序出青州祖师板行……东山如意和尚尝闵文公始终异论，毁誉有时，留心注解，无一义不明，无不言不著。另为一本，流布于世，门人孝顺，敬为刻梓，来求一序，义不可辞”。则原有宇文序本刊于青州者。书后别有至元丁卯（1267）少林雪庭福裕后序，书于中都大万寿寺之无还轩。此本盖刊于至元时也。

如意和尚者乃祥迈之号。迈于至元辛卯（1291）孟春撰《辩伪录》，全书今存于《大藏经》史传部四（第五十二册），张伯淳序云：

> 至元辛卯之岁孟春，大云峰长老迈吉祥，钦奉皇帝明命，撰述至元辩伪录，奏对天颜，睿览颁行，入藏流通。原其所自，乙卯间，道士丘处机、李志常等，毁西京天城夫子庙为文城观，毁灭释迦佛像白玉观音舍利宝塔，谋占梵刹四百八十二所，传袭王浮伪语老子八十一化图，惑乱臣佐。时少林裕长老率师德诣阙陈奏，先朝蒙哥皇帝玉音宣谕，登殿辩对化胡真伪。圣躬临朝亲证。李志常等义堕词屈。奉旨焚伪经，罢道为僧老十七人，还佛寺三十七所……

又大云峰住持雪溪野老贵吉祥序：

至元十八年十月二十日，钦奉先皇帝圣旨，敕令天下伪经一时焚尽，由是佛日重晖于碧汉，清云广布于阎浮。右如意所作：文赋注解、四经序、韩文别传、性海赋等，在世已传；然兹论五卷二百余纸，穷释老之渊源，分邪正之优劣……

祥迈是录，即记当日与全真道徒辩论经过之实录。此为元代释道之争一大事，张序所称之少林裕长老当即为《韩文公别传》作后记之福裕，辩伪录作者题名称“元道者山云峰禅寺沙门祥迈奉勅实录撰”。是时迈为云峰寺之沙门，故辩伪录之作，请该寺住持云峰为序，序称如意所作各书，其中有《韩文别传》，即指此《韩文公别传》，具见此注成书在至元十八年（1281）辩伪事以前。其有关人物均确凿可考。雪溪序又称：

如意者，俗姓乎延氏，太原人也，系乎延赞之裔。九岁落绀，随师请业……

又《辩伪录》卷四对道士持论师一十七名中有：

滦州开觉寺长老祥迈

则祥迈尝住滦州开觉寺。

考《佛祖历代通载》卷二十，宋孝宗淳熙十二年乙巳（1185）：

宋遣致仕黄门侍郎宇文虚中别号龙溪居士，奉使金国，诏请留仕翰林承旨……金朝仪礼，皆公定制，寿一百八岁。

此即宇文自宋入金之年，为是书撰序在皇统三年（1143），相去四十余载。

案《韩公别传》亦名曰《外传》，元至正成书之《佛祖历代通载》屡加引述。该书第十五卷“韩潮州遇大颠辩论”（二八）、“潮阳大颠禅师”（二九）

两节，记韩公与大颠往复讨论，甚为详悉，为他书所未见。末附论曰：

> 旧史称：退之性愎讦，当时达官皆薄其为人，及与李绅同列，绅耻居其下，数上疏讼其短。今新史则以退之排佛老之功比孟子。嘉祐中，有西蜀龙先生者，忿其言太过，遂摘退之言行悖戾先儒者条攻之。一曰老氏不可毁，二曰愈读墨子反孟玷孔，若此类二十篇行于世，及观《外传》，见大颠之说，凡退之平生蹈伪于此疏脱尽矣。欧阳文忠公尝叹曰："虽退之复生不能自解免，得不谓天下至言哉！"而荆国王文公亦曰："……圣人，时也，执一时而疑岁者，终不闻道。……"终天下之道术者，其释氏乎！不至于是者，皆所谓夏虫也。文公盖宋朝巨儒，其论退之如此，则《外传》之说，可不信夫！

强调《外传》之可信，此书中大颠言论，可能即取自《文公别传》，待取原书对核。念常华亭人，嘉兴路大中祥符寺住持，其书媚元殊甚，首列世祖《弘教集》中之玉旨及发思八帝师之《彰所知论》卷二十一、二十二钞自祥迈之《辨伪录》多章及两序，知《文公别传注》，此书必曾经眼，可无疑问。念常之论言及西蜀龙先生，乃指其《非韩》百篇、志磐《佛祖统纪》卷四十一（《法运通塞志》十七之八）引其概略，又念常引新旧史之语，则取自释契嵩之《非韩》三十篇（《大正》四九，383 页下、384 页上）、志磐书（卷四十）元和十四年（819）韩愈贬潮事之后附论云：

> 东坡曰：观退之与孟简书往复云云，则知退之喜大颠，而世人妄撰退之颠书，其词凡鄙，有一士人题其末，云欧阳谓此文非退之莫能及此，又诬永叔也。近世所传《退之别传》，深诋退之，又作永叔跋云"使退之复生不能自解免"。吾友吴源明云："徐君平见介甫不喜退之，故作此文耳。"

又述曰：

> ……至若《别传》之辞，诚为凡鄙，是不能逃东坡之鉴也。

志磐于《别传》未加采用，引坡公说以证其凡鄙，其识过于念常多矣。

诚如东坡云，此《别传》乃出徐君平之妄为。宋人喜调侃先儒，不特退之有《别传》（外传），欧阳公亦有《外传》。志磐书记早岁师事袁机，自述其事，有注引《欧阳外传》云“公至圆通禅师、范文正以书抵永叔问孙子事”（《大正》四九，412页上、中），书中引述不止一次，固知别传、外传之作，乃北宋一时风气，治学术史者不可不知。

《韩公别传》对北宋文坛有一定之影响，造成学术史、宗教史上一段公案，此书为元刊本，得祥迈增注，更值得研究，允宜广为流布，以供参考。

狮子林与天如和尚

苏州以园林甲天下，狮子林之名尤著。狮子林位于潘儒巷内，东靠园林路，为元至正二年（1342）天如禅师惟则所建，竹树怪石，俱可入画。天如俗姓谭氏，吉之永新人。居松江之九峰。此寺名曰狮子林者，记其学渊源于普应国师中峰天目明本，中峰为临济第十九世，居西天目之狮子岩。中峰师法杭州高峰原妙，两峰之学，至天如更为发扬光大。天如著《楞严经会解》十卷及语录、剩语等，论建既多，宗门之“化机局段为之一变”（《姑苏志》语）。

清顾嗣立辑《元诗选》，取材自天如门人善遇所编《师子林别录》，称“倪高士元镇每过师子林，爱其萧爽，为之绘图。徐幼文复图之为十二景。高季迪诸人题咏相继”。云林绘之狮子林脍炙人口，当日作图又有多人。王世贞《书文徵仲补天如师子林卷》云：“天如尝有十六绝句赞胜诗。嗣善遇辈一分为十二景。而洪武初、王彝、高启、谢徽、张适、王行皆游，有绝句。前是朱提举泽民图之，徐布政贲图之，倪山人瓒今赵善章复图之。……文徵仲重貌其胜，书王彝、高启之作，归之主僧超然。”盖为狮子林作图，始于朱德润，下至文徵明皆图之，足见狮子林诸胜，对第一流画家吸引力之大。又陆深跋云：“徐幼文人髹十二段，段有题名，犹损其一。后有姚少师广孝跋尾。”幼文之画明时已有缺损，惟分为十二景。自天如和尚为狮子林即景十四首，其徒以十二景请徐贲作图，其后王行、姚广孝皆有狮子林十二咏。当日翰墨之流多所题赞，张翥有五古一篇，郑元佑赋五古，倪瓒作五律，道衍复有三

十韵，凡此之作皆载于周永年之《吴都法乘》卷二十一《憩息》篇。明中叶园已零落不堪。文徵明复为补卷，沈周亦有狮子林一律，其句云："拢总未来并已过，捱排昨日与今朝。"挦扯玄言，禅机满纸，吴门画家，熏沐于天如遗教者深矣。

香港北山堂藏有天如和尚手书《普说》一长卷，字大逾寸，长篇巨制，笔势开张，浑穆沉厚，足以辟易万夫，堪种剧迹。前题："至元七年辛巳岁正月八日立，平江慧应禅寺众请普说。"此文已收入善遇所编《天如语录》卷之二，见《续藏经》第一二二册（香港影印本）。卷末一段文字及开端数句，语录删去。其文如下：

……余因慧庆方丈若愚和尚率众劝请，不容推避，引起一段葛藤，狼藉不少。大概曲为初机，一期方便，如虫衔木，偶尔成文，亦何当有实言实句实义者哉。若愚乃折纸为梵夹，复命写出，又有所不容推避者。既谈于口，复书于手；虽非要誉，亦孔之丑，是岁二月初三庐陵惟则寓幻住庵书。

辛巳即元顺帝至正元年（1341），正月尚未改元，故仍称至正年号。其书此纸时寓幻住庵。幻住庵在苏州阊门外，中峰明本师居此，撰有《幻住庵记》（宋濂亦有《重建幻住庵记》），至慧庆寺，《天如语录》中有《吴郡慧庆禅寺记》，可见其概。

此《普说》卷后题识累累，记之如下：

（一）倪长玗（明浩和尚）跋，略云丁酉三月九日（万历二十五年）于慧庆寺见此卷。又记天启间此卷由寺僧持乞蓼洲周家题跋，周为魏珰缇骑捕去，此卷弃乱楮中，家人见有红光，失而复得，俨有神物呵护，亦云奇矣。

（二）万历初王穉登赞。

（三）崇祯元年文震孟题赞。

（四）崇祯辛未（四年）刘锡玄跋。

（五）西空道人朱鹭跋。

（六）崇祯丙子（九年）陈继儒题。

（七）崇祯癸未（十六年）洗松道者周永年赞。

（八）乾隆五十年玉蓼庵（法名际川）题。

（九）乾隆己酉十一月钱大昕观款。（下略）

此卷又有袁廷梼印，清时曾经袁氏收藏。至今完好，纸墨如新。陈眉公先见倪云林图及文徵明着色卷楷书诗，后获睹天如此手迹，称其真是“狮子一鸣，百兽脑俱裂”。为之惊叹！周永年跋，赞赏其“以笔为棒，点画为喝”。“亦手亦口，以苍蝇声，敌狮子吼”。我尝取原卷为诸生讲说，截断众流，直指心性，恍如置身狮子林中，与天如师精神相接，而教室浑成禅堂矣。阅元刊本《天如剩语》，记释迦降诞之日，师拈丈示众曰：“顶门有一窍，露堂堂无所覆藏，脚跟下有一机，活泼泼无所滞碍。”一针见血。师之学以禅入净土，承中峰之净土百八偈，返约著为《或问》，言“净土不离本心，与西来意曾何差别，特被机之异而已”（参《郑元佑至正壬辰序》）。其发于书艺，亦以机运行，思路笔路，湛然无二，笔笔深入腠理，坚不可拔，彼以侧媚取态者，见师之书，自应惕然，羞愧无地！

禅家之学，影响及于艺事，自元以来，已深入诗流画伯之心坎。八大取“八还”为号，向疑其得力于思翁《画禅室》，实则祝允明记《梦中伽陀》，早已溯及楞严八还之句。乃知吴门名家，久契禅机。周永年题此卷在甲申明亡之前一岁，永年毕生精力，瘁于《吴都法乘》一书，余曾循览一遍，凡与天如和尚有关文字，无不网罗于斯！书中卷二十五《敬佛》篇记朱鹭事，采自钱牧斋、张世伟所述。朱鹭题天如此卷云：“元季多能书人。此册中字，劲铁骨子，较赵承旨十倍胜，诚足宝赏。观者往往赞不容口，乃至以字掩文，放过一片婆心吃紧警切意，所谓拾皮毛而吐髓脑者更可闵！”今世道与艺分途，几如南辕北辙，诵鹭此语，可发深省！鹭字白民，吴江人，尝参云楼宏，工写竹。北山堂藏有鹭竹一帧，潇洒出尘，禅机流露。晚岁居华山莲花峰下，修念佛三昧，自号西空居士，年八十。鹭题天如此卷署年七十九，则在其卒前一岁也。

北山堂藏天如此卷，书艺价值至高，朱鹭以为胜于赵松雪，自非阿其所好，爰为著文推介，以公同好，并申论天如师之狮子林，及其对明吴门画家之影响，为谈艺者进一解云。



利氏北山堂藏朱鹭画

大颠禅师与心经注

明万历间，潮州知府江西郭子章著《潮中杂记》十卷，继其伯父春震于嘉靖间修《潮州志》之后，于州事多所载述，颇有拾遗补阙之功，其书卷七为书目上、石刻下，开后代《艺文》、《金石》二略之先河。

书目之末著录下列各书：

《护法论》　宋观文殿学士张商英序。

《心经注》　僧太颠注。

《心经注》　僧太颠注。

《金刚经》　明太皇帝御制序。刻宝积寺。

僧太颠当是大颠，次于宋张商英之后，揆郭氏之意，似未确认其即韩愈留衣之大颠也。其后清初释了性于《灵山正宏集》所作颠师本传，乃谓其"又注解《般若心经义》，学者四集"。光绪间卢蔚猷《海阳县志·艺文略》遂著录有释宝通《多心经释义》一书。

先君著《潮州艺文志》，于释家类据卢说收入宝通此书，且尝与潮阳郭辅庭书札往还，讨论《心经》此注当为州人著述，当日印光法师则目为伪书。[1]

① 见《潮州艺文志》，308 页，上海，上海古籍出版社，《岭南学报》第六卷，94 页，及《天啸楼集》。

余于此蓄疑甚久，近日始敢言其是非，重为考辨如下：

日本《续藏经》第四十二函有《大颠心经注解》。明代目录若《万卷堂书目》卷三著录，作《大颠注解心经》。按此书本题“大颠禅师了通述”，前有了通序文曰：《摩诃般若波罗蜜多心经解序》，正文第一行大字，称《大颠和尚注心经》，与《万卷》目符合，此书作者应是了通而非唐代宝通。僧人每每同名，大颠亦其一例，了通与宝通同号大颠，原非一人。

了通此注，引用晚期禅家说甚夥，略举数例。

摩诃下	引雪峰道。
	云门道。
心下	引夹山道。
经下	引云门。
行下	引石霜、石头。
蜜多下	引洞山。
照见下	引洞山、岑和尚、镜清、弘觉。
无眼耳下	引云门、雪窦颂、大龙。
无无明下	引投子。

考雪窦恒通示寂于唐天祐二年，年七十二（834—905），雪峰义存卒于戊辰即梁开平二年，年八十七（822—908），石霜庆诸卒于光启四年，年八十二（807—888），俱详《宋僧传》。弘觉即云居道膺，卒于天复天年（？—902），岑和尚疑即招贤大师景岑，尝言踢倒仰山者。云门匡真文偃卒于汉乾祐二年，年八十六（864—949），时代最晚。诸禅僧皆晚唐至五代间人，宝通无由采摭其说。故知了通必另是一人，非宝通明矣。

日本《卍续藏经》本之《心经注解》，乃摘录了通此书，删翦太半，仅是节本而已。

此书美国国会图书馆藏有一部，为元刊本。王重民《中国善本书目提要》[①] 节录了通序文，又云：

卷末题善男子危素书，比丘绍明刻施。

---

① 王书，403页。

并记云：

伏为圣上陛下统临四海亿载万年，公主殿下寿齐年，王后殿下寿无疆。干戈息静国民安，天下太平法轮转，刊此旧本广施无穷者。至正二十年庚子五月日克手禅师戒元。

知此本刻于元顺帝庚子（1360）。比丘绍明或即临川资寿寺绍明，绍明卒于元仁宗延祐五年（1318），年七十五（《释氏疑年录》，306页，引释大䜣《蒲室集》十二《明公和尚塔铭》）。危素则生于大德七年（1303），卒于洪武五年（1372）。绍明圆寂时，危素年仅十五，则此书出绍明刻施，而由危素书写，素尚未弱冠耳。

是书入明以后，永乐间有高丽刻本。福井文雅教授述其在日本知见之《大颠和尚注心经》，计有三种：

（1）东京《大东急纪念文库》本（书面记“古韩本”字样）。
（2）名古屋《蓬左文库》本（德川家康旧藏骏河御让本）。
（3）镰仓《松冈文库》本。

福井君只见过东急本，谓据其刊语，乃永乐辛卯（1411）宝禅在朝鲜高敞县文殊寺所重刊者。至于蓬左本，卷尾又有韵语二首，文云：

有无去来以永息，内外中间都无。
欲识真如真住处，但看石羊生驹。（无与驹协韵）
援简秋光冷，开窗睹（暑）气清。
若能如是解，题目甚分明。（清与明协韵）

此二首为他本所无。了通序文中“诱侪群品”句，诱下一字当是侪，隋《曹植碑》，齐字作亝，此从彳，齐声，当是“徲”字，诸家未识，故为补释。（参福井文雅《关于日本留存古韩（国）本大颠和尚注心经的序刊与刊记后记

之研究》一文。①)

韩国本《大颠和尚注心经》，近时已由台北新文丰印行，版式为十行十八字，经文一字占小字四，与元至正本相同。永乐本实依至正本重刊者。新文丰影印本，卷末识语云：

> 《般若心经大颠解》，空禅重刊……永□辛卯朱夏藏高敝县文殊〔院〕（下缺）

朱夏即朱明，永下残文即“乐”，新文丰就古韩本影印，嘉惠士林至溥。惟其所印《卍续藏经》列第四十二册，其目录不知何故，却题作：“《般若心经注解》一卷，清大颠祖师注解。”竟目大颠了通为清人，自是疏忽，亟宜勘正。

日本学人均论证了通不是宝通②，殆成定案。惟疑了通为宋时人。

了通注于“五蕴皆空”句下云：古人到此名曰“蕴空”法，引证西天罽宾国王与师子尊者问答及肇法师“将头临白刃，犹如斩春风”句。考此二事同见《景德传灯录》卷二十七《诸方杂举徵拈代别语》。如是，了通当见过《景德录》，是录为吴僧道原（一作元）著，景德间进呈，诏杨亿等删定颁行，以此证之，了通自是北宋时人。③

恐吾乡人士未注意及此，故提出讨论，以免长期沿误，还望方家有以正之。

补记

余撰此文时，恨未获见椎名宏雄之作，顷及门李锐清从驹泽大学影得读之，藉悉若干观点。椎名君已先我言之，而明代《文渊阁书目》十七亦著录《大颠注心经》一卷一册，当即是书。

关于宋代之大颠，在宋正受和尚所著《嘉泰普灯录》上宝峰阐提惟照禅师法嗣七人，其中有嘉兴府报恩大颠通禅师（《卍续藏经》第一三七册）。又

---

① 福井论文乃1988年9月在韩国“第三回中国域外汉籍学术会议”宣读者。

② 据福井称1987年3月日本驹泽大学椎名宏雄氏发表《大颠心经注解与其作者》一文，见该大学《宗教学论集》十三辑，此文尚未见。

③ 检中华校点本《宋高僧传》及其索引，未见大颠及了通二名。

明玄极辑《续传灯录》一七，亦载宝峰照禅师法嗣九人，中有报恩通禅师，惜两书于通禅师均有名无传。阐提惟照，宣和三年赐号真际，居圆通（寺），绍兴乙亥示寂（见《普灯录》卷九）。阐提为投子义青门人芙蓉道阶之法嗣，道阶著有《心经注》，大颠所注《心经》，引及投子（义青）之说，椎名氏认为此大颠应即宝峰门徒之大颠通。可惜其详传犹有待于考索。兹特补记其说，以供参考。至报恩即报恩寺。《嘉禾志》卷十“寺院录事司”下云：

> 报恩光孝禅院在郡治北一里，旧施水院也。

是“报恩大颠通”，殆此寺主持僧欤？

清初僧道忞及其《布水台集》

释道忞为广东大埔林氏子，亦称木陈忞。顺治时，赐号弘觉禅师。顺治十六年九月二十二日晋北京面帝，翌年五月十五日出京，时顺治年廿三岁。顺治自十四年冬至十七年四年之间，颇耽禅悦，木陈忞之势力，煊赫一时，恩遇既隆，遂为后代所忌。雍正十三年九月初四日谕，斥其所著《北游集》，语多悖谬，宜查出销毁。故木陈忞事迹颇为史家所注目。新会陈援庵先生因著《汤若望与木陈忞》一文，以二人代表异教，说明清初天主教与禅宗对于政治之影响及其消长之故。复著《语录与顺治宫廷》等篇。陈先生所据资料，以弘觉之《北游集》及《憨璞语录》诸书为主。惜未见及道忞诗文集——《布水台集》。余早年尝从大埔温克中先生处，录得道忞自著《山翁忞禅师随年自谱》钞本。著录于拙纂《潮州志·艺文志》。（此文后刊于新加坡《东方学报》第一卷第一期。）嗣复获见嘉兴藏本《布水台集》，又于1984年春，薄游宁波，得登太白山，谒天童寺，参观道忞遗迹，因综合各资料，另撰一文以补陈先生之不及。

一、《山志》言及《布水台集》

布水台者，在浙江黄岩。集中有《黄岩山居即景》十六绝，如黄岩寺、寨云峰等。内题“布水台”云：“落处不明谁解看，为伊觌面示来端。因高就下诚难惜，透顶还他彻骨寒。”又《初住黄岩，松壑弟许为持钵乞浠上，岁杪

以兵荒见困》诗，句云："望君如渴路思梅，踏凌犹登布水台。"是集自题僧衔曰"住明州天童寺匡庐、黄岩沙门道忞著"。集凡三十二卷：卷一为风、雅诗，卷二至卷五为诗，卷六至卷九序，卷十碑铭，卷十一记，卷十二传，卷十三至卷十五为塔铭，卷十六为行状，卷十七为表疏，卷十八至卷二十一为赞，卷二十二为书，卷二十三为跋，卷二十四为说、引，卷二十五为祭文、见闻杂记，卷二十六为警语、规约，卷二十七至卷三十二为尺牍。诗只五卷，余悉为文。

清初学人言及《布水台集》者，有王山史之《山志》。《山志》一书，援庵未曾引用。年前始由日本朋友书店据绍衣堂藏版影印问世。卷一有"北游集"一则云：

> 一日，上阅《布水台文集》，见其中有《荐毅宗烈皇帝疏》。上曰：毅宗莫不是崇祯帝么？引觉曰：然。上曰：本朝谥思宗，非毅宗也。弘觉曰：忞僻远疏虞，闻江南谥如此，不知本朝有别谥也。上曰：此亦何妨！然予闻江南初亦谥思宗。后有言"思"字非美谥者，故改之耳。……上笑曰：朕字何足尚，崇祯帝乃佳耳。命侍臣一并将来，约有八九十幅。上一一展视弘觉。时觉上容惨戚，默然不语。弘觉观毕，上乃涕洟曰：如此明君，身婴巨祸，使人不觉酸楚耳。……（下略）

按《山翁年谱》，以毅宗烈皇帝纪年。是谱记事讫于崇祯十三年庚辰而止。道忞时四十五岁。《布水台集》卷十四疏类内有《烈皇帝天寿圣节疏》，及《烈皇帝荐严疏》。又诗类有《毅宗烈皇帝哀词》，其句云："云车自去狩玄圃，玉历谁传守帝藩。"正用毅宗谥号。据王山史所述，顺治对于道忞仍用江南后改之谥"毅宗"，认为无碍。《明季南略》二先帝谥号条云：

> （甲申）六月初六壬戌，谥大行皇帝曰思宗烈皇帝。……六月廿一，忻城伯赵之龙奏辩先帝不当庙号曰思，思宗非美字。……后改毅宗。左良玉云："思宗改谥，明示先帝不足思。为马士英第一罪。"清朝谥为怀宗，永历朝，又谥为威宗。

以证顺治所言初谥思宗后改毅宗，正合事实。顺治于崇祯深表同情，故认为"此亦何妨"。道忞不用清谥"怀宗"，顺治亦不以为忤，具见当日文网尚疏，

而顺治对明室之同情心，其宽宏度量，更非后来诸帝所及也。

《布水台集》会经顺治过眼，想是未刊稿本。《天童寺志》于黄介子诗注云："出《百城集》。"今实见于《布水台集》，知原有《百城集》，后来编订故并入《布水台集》欤?

二、黄毓祺与释道忞之关系

陈寅恪《柳如是别传》第五章，考证钱牧斋之下狱，乃由黄毓祺（介子）案之所牵连。顺治四年，毓祺起兵行塘，五年，死于金陵狱中。陈氏引《孤忠后录》、《南忠记》、《明季南略》诸书，以论其事。又指出牧斋与介子并非素不相识。举《牧斋尺牍》中与木陈和尚书二通，及《有学集》卷三十六《密云塔铭》，以证二人实为密友。考《明季南略》四《黄毓祺续记》云："江某诣营告变，遂执毓祺及薛生一门，解于南京部院，悉杀之。钱谦益以答书左袒清朝得免，然已用贿三十万矣。"此据通州王园夫口述（中华校点本，254 页)。陈氏论黄案云，"介子之能在狱中从容自尽，疑亦与河东君之策略有关，因藉此可以死无对证"云云，似未举出明证。其实有关黄介子之史料甚多，不止上列诸书，而介子与道忞之关系更值得一记。

余按介子与木陈忞实同出密云圜悟禅师之门。宁波《天童寺志》，其纂辑工作，尝一度出自黄介子之手。故《寺志》中收介子之文字不少。如卷二有《天童寺中兴记》，卷七有《修祖塔记》，皆介子之作。《天童寺中兴记》文极长，即记密云重兴天童寺之功绩。密云一生主持道场凡六，计龙池、通玄、金粟、黄檗、育王、天童六处。临济之传，称为中兴焉。

《志》末卷十志黄介子事，引及道忞之《百城集》中輓诗序。德介在《天童寺辑志叙繇》云："辛巳（即崇祯十四年）秋，江阴闻人黄介子讳毓奇者访道来山，又为重辑……定成四卷。"毓祺一名又作毓奇，此介子尝辑《天童寺志》之经过也。《布水台集》内，尺牍类有《与介子黄居士》三信，诗类有《挽介子黄居士诗并序》，又附其《绝命词》，此为有关黄毓祺死事最重要之资料，兹录其挽黄诗序文如次：

> 江阴黄介子，明之闻人也。久参天童先师，于禅学洞有所窥。申酉之变，两都失守，帝后宾在遐天，麦秀黍离，子实伤之。因阴图为恢复之举。事败见执。证狱石头城。时匍伏栫棘，尤（犹）为要门禅者题予

肖像凡一百二十言，其词曰：

忆自黄岩，嗣席天童。踞先觉堂，草草孤峰。楔以楔出，毒以毒攻。蛇吞鳖鼻，虎咬大虫。正令全提，孰敢婴锋。出语成咏，百折不穷。佛果衔官，大慧附庸。糠粃之导，往来愚衷。国难以来，踪迹西东。兄游天外，我戏圜中。世出世间，皆大英雄。不负先师，旧衲蒙茸。眉毛结共，鼻孔气通。曹溪正脉，临济真宗。是木上座，亦号山翁。

粤三日交决矣，复作绝命之章曰：

剑树刀山掉臂过，长伸两脚自为摩。三千善逝原非佛，百万波旬岂是魔。潦倒不妨天亦醉，掀翻一任水生波。夜来梦作修罗手，其奈双丸忽跳何！

以一破篋书寄与福牧云禅师，然后坐脱圜中。于乎！禅师洎予皆出先师之门。子当死生颠沛，超然无累，固以奇矣；复于同门之众，独予二人若眷顾不能忘。余哀子孤忠，且庆子学佛之有灵。因次十章哭之，词不一而足也。闻禅师章先有八则，又先得我心之所同然者矣。

今读其次“过”韵诗十首，道忞深表其对黄氏敬慕之诚。当时文网未密，故诗中肆意畅言，毫无忌讳。再观其与介子三书，一则云：“不孝忞于门下虽未识荆，然耳熟大名。三十年盖胸中有‘江上二黄’之目久矣；况彼此得预天童筹室，业为法社连支……乃者不幸天丧哲人，先和尚奄就后世……兹适吾幢兄移檄山中，征不孝所述年谱。且雅称门下高谊，肯以笔铁头点出先和尚末后光明。”此札为密云殁后求介子为塔铭，其时介子与道忞尚未谋面。所云“江上二黄”，毓祺外，其一为海岸黄端伯。又一札为忞求介子为其先受业开先明法师制碣文。第三札云：“频闻洛邑顽民，独推江上，则其蹂躏也将必甚，如是为吾道兄忧不去心者累目。”又云：“先年为受业先子图不朽，乃久不擿下，岂先子地卑耶？或弟驽不足进耶？……”则介子始终未为着笔。再读其《复尔宁杨居士书》云：“黄介老履道存诚，期绍千秋绝学，乃父子遭异变，岂祸生有自耶？抑无妄之灾？……兄从江上来，或知其故，幸以语弟。弟思白衣操三寸管，能表章吾道，庶几斯人焉。”是黄介子之死事真相，道忞初亦无所知。但敬慕其人，始终不渝。忞又有《秋日寄怀介子黄居士》绝句二首，录其一云：“碧流清澈漱江蓴，上下同风只白蘋。时事况逢秋叶落，转教天际忆真人。”介子在当日有高名，道忞攀仰弥甚，但二人交情则泛泛耳。

三、道忞书法渊源兼论日本黄檗宗书风来历

禅僧多工书，道忞书法更为顺治所推挹，《北游集》及《山志》均记其与帝对答之语。其擘窠书帝尝敕良工摹勒上石。帝尤赏其“字画圆劲，笔笔中锋，不落书家时套”。道忞自言：“初学黄庭不就，继学遗教经，后又临（虞世南）夫子庙碑。”其取径如此。道忞真迹世不多见，广州市美术博物馆藏有道忞行书立轴，气清神健，盖得力于柳诚悬。文云：

看剑拂开星斗七，论文不觉夜更三。

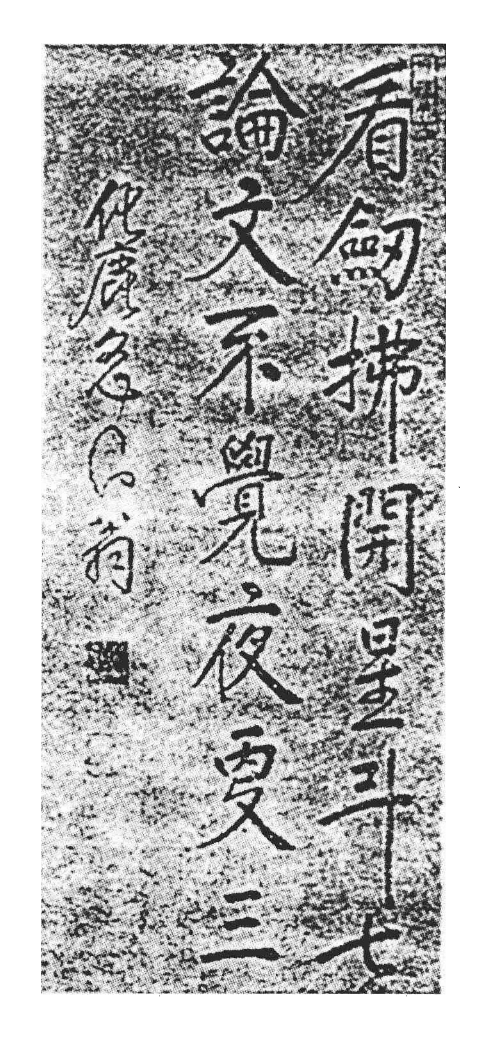
署名“化鹿忞山翁”印钤“阳明洞主”。道忞晚岁卜居会稽化鹿上之阳明洞天。自择吉兆于黄龙峰下。此帧侧有光绪二十八年壬寅浙西查有镳（驷卿）题识于宝应捕署，记道忞事迹，述其收得此帧于如皋。又云于安宜泰山殿方丈得见天童道祖墨迹，稍逊是轴。足资谈助。是幅曾在香港中文大学文物馆展览，已印入1981年该馆出版之《明清广东法书》，列第二〇号，为道忞现存仅见之墨迹，洵可宝贵。

道忞师密云禅师，密云书法亦佳。《北游集》载道忞在顺治面前答帝问：“先老和尚（指密云）与雪峤大师书法孰优?”忞曰：

先师学力既到，天分不如。雪大师天资极高，学力稍缺，故雪师少结构，先师乏生动，互有短长也。先师尝语忞曰：老僧半生务作运个生硬手腕。东涂西抹，有甚么好，亏我胆大耳。上曰：此正先老和尚之所以善书也。挥毫时，若不胆大，则心手不能相忘，到底缺于圆活。

密云书法今可见者，天童寺有其崇祯九年石刻一方，京都黄檗山万福寺有“心同虚空界，示同虚空法，证得虚空时，无是无非法”一偈，行笔欲为生动，而力有未至。似以石刻之谨岩圆劲为佳，仍是以结构胜，诚如道忞之言。

密云门下多工书，费隐笔迹，有“与隐元尺牍”及“正法眼藏”题榜等，今亦存于日本万福寺。费隐门下隐元法师，于顺治十一年（日本承应三年，1654）东渡，嗣得德川家纲赐地于宇治郡太和山（今京都宇治川醍醐山），遂依福清黄檗山万福寺原状以建寺，开创日本黄檗宗。其弟子木庵性瑫、即非



图一 道忞手书聊语

如一辈，原亦汉僧。皆擅书，并有著述。如一著《福清县志续略》，其书今尚存。[①] 余于1980年秋，与京都大学清水茂教授同游宇治，谒万福寺，观宝藏院一切经雕版。蒙寺主赠与昭和四十七年林雪光所编《黄檗文化》一书。费隐、隐元、木庵、即非以下诸禅师笔迹，均具载其中。余于隐元之“法运东行”卷题字，及“不入惊人浪，难逢称意鱼”等法书，气势纵横，尤为倾倒。隐元黄檗宗一脉，对日本之书艺影响甚深，如池大雅之成就，即由黄檗僧假

① 参崔建英：《福清县志续略》，《文物》，1984（8）。

以中国书画供其揣摩学习，是其一例。宇治黄檗宗各华僧多系福建籍，俱工书法。清初在日本形成黄檗流之书风，推溯其源，受密云之影响特深。因论道忞书法，故连类及之。

四、道忞撰破邪文字

《山翁年谱》：四十岁崇祯八年乙亥条云：

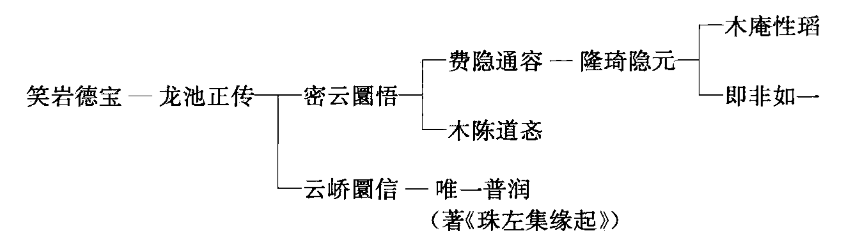
> 以西洋利玛窦之徒，大张天主之故，日惑世以诬民，乃推广本师之意，著为说以辨之，凡三篇，以近万言。

按《布水台集》卷二十四有《原辨说》，略称：

> 辨天者何？辨泰西夷人所立之天主教也。……利玛窦死，其徒来自广岙者日众，乃即留都洪武冈，建事天堂，指所事之天主名曰耶稣……至矫以诗书“昭事上帝”等语。……大宗伯沈公漼虑之，上疏极言其事。……天香黄居士者，闽人也，有沈宗伯之虑。……由是□我师于座间，明其妄执之非。天香遂以是意请为说以辨之。

利玛窦来华事，万历间，朝臣初则论其宜入贡照暹罗通事之例，蔡献臣《清白堂稿》卷一万历辛丑（按应作辛巳），上疏《议处贡夷利玛窦疏》，即其一例。（曩于星洲见此书。日本似尊经阁有之。近时林金水著《利玛窦在广东》一文，刊于《文史》第20期，记其1583年（万历十一年癸未）七八月抵广州，海道让其槅居暹罗宾馆，即用献臣之议。）次则为教理之争。罗天尺《五山志林》五“天主堂”条，称：“万历三十七年利玛窦死，葬于京师，其徒庞迪峨仍居京师，王封萧等居南京，各以其教耸动士众，从者云集。礼部侍郎沈漼再疏论之，驱诸广东。”密云、道忞之作破邪文字，即响应沈漼之议。雪峤圆信之门徒唯一普润亦著《珠左集缘起》，今其文字载于《破邪集》中。密云、雪峤俱出龙池正传之门。（《布水台集》卷十二有《龙池要门幻有正传和尚传》，龙池俗姓溧阳吕氏，此文亦为重要文献。）具见龙池一派，当日对抗天主教运动之激烈。道忞亦其中一分子也。

附表



五、余论

此《布水台集》台湾“中央图书馆”藏，为清初《嘉兴藏》本。上钤有“寄云”、“澈凡”印。考《山翁年谱》十二年条“从瓜步疾驰天童。……为金粟费兄禅师删订语录。为本悟柴头题本师真赞，为澈凡禅人题牧牛图赞”。澈凡当是此人。金粟费即指费隐。

钱牧斋序《布水台集》，引（宋）大慧杲禅师云：“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。”又云：“新蒲之绿，玉衣、石马之遐思也；春葵、玉树之什，空阬、厓海之余恨也。”又云：“不忠不义之人，埋没此一点血性，谓之焚烧善根，断灭佛性。”谨按道忞诗卷一有风雅一类，《春葵风》序云：“乙酉之役，处士孙开远举义嘉禾，战没孤城，诗以诔之。”共八章。又《玉树风》序云：“玉树，旌孝节也。清师入邦，谢女希韫与母张氏同赴井，子宸救之，母绝，宸不忍去，死焉。……”所谓“春葵、玉树”即指此二篇。《新蒲绿序》全文载《布水台集》卷八，略云：“……我毅宗烈皇帝以英明之主，数直凶危，家亡国破，宗庙丘墟……于甲申三月十九之变也。维今癸巳，去前莫春十阅星霜。……因鸠同人，共修荐严佛事。……遂人各言所欲言，总诗文若干首，篇而什之曰：《新蒲绿》。于乎！新蒲细柳年年绿，野老吞声哭，将何日而休哉。用杜甫《哀江头》‘细柳新蒲为谁绿’句以名书，不胜麦秀黍离之感。”牧斋于《列朝诗集》中亦书其事。道忞于顺治末年出山，晚节颇为人所惋惜，其编《布水台集》，此类有血性文字，一仍其旧，不稍忌讳，仍见其为血性中心，故顺治读其书，亦为洒同情之泪焉。

清人乾隆季世，书禁逾严，乾隆四十三年，河南布政使荣桂刊《禁书总目》内有一条云：

《休园省录》一部，广陵郑侠如录。查此书内录世祖章皇帝（顺治）

谕宏觉师数条，应行收缴。

郑氏休园，他著亦以查有违碍谬妄感愤语句，应请销毁，又《扬州休园志》等五种，查有钱谦益、沈德潜序文，并列龚鼎孳、金堡诸人姓氏，应请抽毁。此《布水台集》卷首正冠以钱序，而集中违碍、感愤之作不可胜数，自在查禁之列。今此集经僧澈凡藏弃者，仍流传于世，兹获展读，深觉欣幸，爰为发其端绪，略加论列，以供治晚明清初史事者之参考。

原载《神田喜一郎博士追悼中国学论集》，东京，1986年

附录　山翁忞禅师随年自谱

神宗显皇帝二十四年丙申

是岁九月初八日丑时，予生之年也。星躔之度，为日出龙门，大月当斗，盖与韩昌黎、苏玉局同为一身居摩蝎之乡，二公遭贬黜，不能一日安于朝廷之上，予幸薙得免，然生平多誉多毁，敭北迁南，坐不席暖者四十年，抑命有定之者欤。俗姓西河林氏，世居晋安，闽人也。中叶，十五世祖官潮，家大埔，后为粤人。祖一宰，号玉泉。父时盛，号蕴所。母赖氏。予行十四，自曾王父以下，三世皆单丁，生兄涵及予，王父喜庆有加，聚诸族属，日饮酒高会作乐，仆役失事，触翻餚馔，王父以为嘉辰忌，故怒鞭扑之，月余病死，其母兄以人命诬告宪司，事虽得直，而家门破坏，十去其九，仅得薄产十余亩，赖父母勤俭，不受饥寒之苦，大慧善财之诮，予盖滋有甚焉。次岁冬，祖父亡。

二十五年丁酉

二十六年戊戌

二十七年己亥

予四岁，尚未能步履。父舌耕循州，母日织夜纺，勤□家务。其抱抒襁负之劳，一唯王母罗孺人是任，厚载之恩，予糜躯不足云报也。

二十八年庚子

二十九年辛丑

予六岁。穷乡下邑，一切兰若佛寺，从未经目，不审何所识知，日率群儿画纸为佛相，斜披单襦为七条，合掌高吟，作梵呗绕佛之戏。

三十年壬寅

三十一年癸卯

是年八岁，闻有盘古开天地及天地浑沌之说，即问二母曰，只如盘古初开，天地许多人物，从甚么处来，后复浑沌，许多人物，又向甚么处去。二母不能加答，但曰你不自揣量终身之事，得任闲管。虽语塞，然心常耿耿未释也。

三十二年甲辰

年九岁。父母以兄涵业就外傅，而予又复启蒙，则供膳之费益大，恐儒冠误人，反不若田舍翁之为得也，姑已之。予曰，审如是，则兄将扬名，我则终死草莱，不齿于士林矣。因愤志不食，乃使随兄就塾师，始读大学，即能专记。

三十三年乙巳

三十四年丙午

年十一岁。学为文，往往得奇句，慨然有文章鸣世之思。

三十五年丁未

三十六年戊申

年十三岁。慧性日开，一目五行俱下，父授群书，朗吟三遍，辄背诵不忘。肄习时艺之外，副以左、史、战国、国语，尤喜国策。司马子长之为文。乡先生月集诸乡子弟会文于社，独钟生者与予迭居首冠焉。

三十七年己酉

年十四岁。读书于里斋，三宝上人之事，绝迹不闻，然意中隐隐时动人世无常之想。自顾百年有同朝露，假令勋业揭天，终归于尽，缅怀巢许高风，不胜低回留之。

三十八年庚戌

三十九年辛亥

四十年壬子

四十一年癸丑

年十八岁。随父馆受业循州，偶阅目连传，知有生死事，惕然于中，即日屏荤茹素，思求出离之道。居常父教极严，趋庭受训，如对大君，至是父母切责，百方淘汰，恬无回意，惟于会课之日，作文数篇，余则瞑目趺坐而已。岁晚归乡，二母恐予出家，日涕泣哀劝不已，复开荤焉。然性嗜鱼不嗜肉，精者或数匕，酒则从生以来，未尝一滴沾唇也。

四十二年甲寅

四十三年乙卯

年二十岁。以童子试得府上第，适迫秋闱，督学使者，无暇巡潮，移文郡牧，促府试有名者赴省较。予家去五羊水陆千里，父以金三两为舟车之费，命予独往。不敢违，驰驱至省，得补弟子员而还，然自此奔走道途，岁不下二三千里矣。

四十四年丙辰

年二十一岁。赴循州欧阳晓心西席之请，与其长子沄字文漾者为友。循有能文之士二，其一为何南风，其一为欧阳文漾。何中乙卯乡试，已于是岁从黄山普门师出家矣。欧于戊午亦中乡试，皆矢志逃禅者。予时方惑宋儒之说，以异端外佛，赖文漾委曲劝喻，始复信向，徐以金刚、法华示予，一见即知佛大意能解说，信益坚。继见佛说阿弥陀经，赞叹西方净土，且专持名号七日，可以往生，则旷劫轮回之苦，自此长辞，心窃向往之切，乃注精七昼夜，服砒霜数两，冀掩息生乐邦也，泻而不死。洎阅大慧语录，则夙世腰包行脚之状，历历如见，真若灵山一会，俨然未散者，出家之志，于兹遂决。因密商之文漾，文漾曰，往矣，十年之后，当作人天大善知识也。予曰，恐今时鲜明悟之师奈何。文漾曰，此宗若灭，则世界空荒矣。名山大穴之中，必有真人，兄其善自拨草瞻风，无虑也。以一箑书佛国南询颂之始句赠与，以予俗姓林，所谓出林还又入林中也。其一面，则有人送僧之匡庐诗焉。予于是日遂行。闻南海有大智师，少林有洞上宗主，拟于是处卜求薙染。行五百里，至江西汉仙岩，邂逅荆楚僧，相携至庐山开先寺，见受业先师昧和尚皈投焉，始悟箑后之诗，若为予先谶者，益信因缘果不偶也。徐叩先师超生脱死之方，先师出雪浪大师之门，吴楚大法师也，广以教乘开导予，且曰，我说法三十年，未尝不以明心见性警诸方来，然从学经论者众矣，概未有发心求悟以出离生死者，子一边隅俗士，能自发奋如此，火内优昙也，宜自勉也。由是屡以关键为予提策。一日，举台山婆子公案，及慈明诃骂南禅师因缘，洞然明得赵州与石霜同一鼻孔出气，先师遂益奇予。俄有天池僧来，述先父在金竹、黄龙诸处寻予，因不遇，将往少室、普陀，博访踪迹，日前已下山去矣。先师咨嗟顾予曰，出家固善矣，然使父跋涉山川，蒙犯霜雪，功多而过亦不少也。可于佛前跪诵杂华大典一部，祈父早还井里可也。予曰，某在东粤，从友文漾知有此经，奈缘敝地僻在山陬，无从借阅，今得诵持，非仅专为父祈请，饥渴之思，亦可自慰夙心矣。日诵三四函，庆快无量，至

入法界品，则胸次豁然，如天开地廓相似，幼时人物来去之疑，不觉披襟一笑焉。

四十五年丁巳

年二十二岁。先师为众讲演楞伽，因以非于生死彼涅槃彼生死为题，命予作时艺一篇，浮梁陈同卿先生见之曰，此琼林筵上人也，岂山林枯槁士哉，欲相邀至别业公案，予谢之曰，就令此日作飞行皇帝，某且唾而弃之，况复他耶。然所不去心者，惟先父寻予在外，未定消息何如。有同学佛生度上人者，愿偕予归省，还度岭，越二千余里，至则二母泪眼欲枯，不觉恩爱情深，弃离之念，卒难一刀两断矣。

四十六年戊午

年二十三岁。父母宗亲合劝抑重伤二母之心，不得已，还初服。督学使者处，以告病未除名，复往省会补考，归毕姻焉。而先母遂由予长斋奉佛，乡之男女，始有受持八关斋者。

四十七年己未

年二十四岁。读书里友吴对日之海心楼，广堂大厦，逍遥容与，又复远诸市廛，居然一阿兰若处也。对日以翩翩佳公子，尊贤下士，所招徕同社，皆高尚之流，予与佛生上人，益以出世之谭勖之，故吾乡多佞佛逃禅之士焉。

四十八年庚申，即光宗贞皇帝泰昌元年

予年二十五岁。佛生度公欲还匡庐，同社吴对日、蓝朱公、吴海如、吴间十，偕予送之闽岭，至上杭县而还。是岁举一子。

熹宗哲皇帝天启元年辛酉

年二十六岁。自愤夙志未酬，徒然将顺二亲，不能求道利生，以资益其神明，日仆仆尘劳，母与子终复沉沦苦海，再求发此胜心，知更何劫何生。然遂尔别去，正恐二母由此悲伤殒命，则又人生莫大之愆。日夜踌躇，有同痴醉，乃刺血跪书妙法华经一部，然香发愿，起大悲心，矢求佛道，利济含生，设若二母万有不虞，愿乘书经功德，即生净界，不离十方佛前，不舍菩提道念，生生世世，永为法亲慈悲眷属。然后潜身取道闽岭，还抵匡庐，时已腊月二十八日矣。先师于是夕前，忽梦一锦鳞巨鱼，扬鬐开先池内，有人以网罟捞摝之，鱼卒飞腾，遍绕一天，下还入池内，谓吉征也，言之雪鉴首座，会予适至，益以予为匪常徒焉。

二年壬戌

年二十七岁。正月元旦，复从先师剃落。二月，居归宗寺藏堂，简阅律乘大小部。盖先师以予业儒从释，宜以云栖老人为规鉴，必经律禅净备众体，然后师范人天，始非一偏之学矣。四月，复命过五乳，从憨山清大师授具足戒。五月，先师有事新安，命予侍行。六月，度夏溪南之吴氏兰若，自念大事未明，心常惕惕，食息不遑处也。七月夏终，白先师，欲遍参诸方去，先师指见鉼窑闻谷师，时双径县衎兄亦先师门下，同在新安，谓鉼窑只教人看死话头，且腊高见之不可，后或不契，即下参吴越未晚也，予然之。八月，还开先，定入楚之行。有禅者欲偕往，以衣物在质库不能赎，予止一禅衣，与之卖使赎焉，□已轻装，蒲团斗笠而已。九月，至麻城，时念和尚已出黄檗，在基隆山，予叩筹室请见，典客不敢通谒，候至旬余乃见，见则唾骂诸方，不容启口，莫知如何。欲去不可，欲留则两山仅徒子惟种田博饭，不事丛林接纳，间有二三云水，匪真骂詈，抑驱逐至再矣。予曰，此叶县家风也，浮山行脚有样子，予奈何不私淑诸人。因自着槽厂，计一冬之内，与以直、智仁、无竟、同参四辈，凡碾米得二百余石，暇则运米搬柴。故予肩能挑，手能提，足能徒步，日百里而不半于九十者，皆系此冬之力也。

三年癸亥

年二十八岁。兄涵远将二亲之命，寻予至麻城，扯予归粤，予不从，则欲投身扬子江，死以报命，不可归见二亲也。予既无可奈何，又重其孤身远道，设或因伤致病，逮于不虞，则门祚益薄，亲谁与奉，因复从之入岭，抵家视夏矣。留两月，窃自冒暑还出匡庐，数月之间，间关道路，凡五千余里。是冬，执侍先师，听讲成唯识论。

四年甲子

年二十九岁。先师既建七佛阁于黄鲁直所书摩崖七佛偈之前矣，复欲次第谋新殿宇，有檀越而官峨嵋者，命予与玉如师弟往索施金。行抵汉阳，自念发心以来，将逮十春，徒使二母痛裂肝脾，父兄波查途路，己穷未办，有失出家之利，今又远涉万里山川，得不荒废益甚耶。乃慨然曰，吾愿他日拈一茎草，普为天下建诸梵刹，不能此日唐丧光阴也。挥手玉如师弟，尔自尽瘁报师，我且真实为己，复走商麻，亲炙念师。夏依黄檗，冬侍基隆，两山咸有大藏，时一披览焉。

五年乙丑

年三十岁。归省开先，以便道，两山头老人传书至黄之山甫樊君家。山

甫博学通禅理，黄州名士也，留予别馆，日夕相质证，殊有杨李慈明交好之谊。且为予推考星历，曰，殆矣，与苏、韩同格，师幸而出家耳，不出家且达，达则君子见知，反不若小人之见恶也。虽然，家已出矣，亦宜戒慎。予谢而藏之中焉。还自开先，过黄，樊君与报命，中多推许之言。黄檗老人曰，尔自狐狼野豻之属，有臊臭与人熏闻，故人得而知之，若真狮子儿，一哮吼时，则百兽当脑裂，彼樊山甫者，向甚么处见尔。不觉汗流至踵，若无所容者旬日，黄檗之为人，类如此。昔大慧有言，宗杲虽参圆悟老人，打失鼻孔，元初与我安鼻孔者，却得湛堂和尚也，虽予与天重、黄檗二老亦然。是岁夏冬，复在两山。

六年丙寅

年三十一岁。四方显人多问道之书，方丈一一命予裁答，初犹扞格，终则沛然。殆今稍能肆横无碍者，未必非当时淘汰之功也。是秋，水云高士从下江来者如市，胜传金粟显圣博山之风，遂动石城烟水之思，乃辞老人，下参诸方。至南徐，闻先师在广陵之东隐庵，为截江省觐。直先师患病少留，而开先知事不得其人，先师甚忧劳，命予归掌院务。念入蜀之行，予既背违，今复妨命，有失师资之道，不可，只得仍上匡庐，料理常住事宜。

七年丁卯

年三十二岁。居开先监院寮，甘苦劳逸，与众均之，出纳簿书，一钱不敢紊淆，铭其上曰，一朝作院主，万劫失人身，以自警焉，非公事不敢夜点常住灯烛。瓜期将及，自审黄檗老人且八十有四，一旦双树潜辉，而予不闻中夜遗诫之言，则数年教育之谓何，亟以常住委托他人，复走商麻。至孔子问津处，果闻讣报之音，一日一夜疾走三百里，仅得塔前礼足而还。抵开先，则建昌黄海岸适在寺中。海岸讳端伯，盖常亲近寿昌、博山有年，与之叩击，遂有省发云，而天童因缘，兆基于此矣。

毅宗烈皇帝崇祯元年戊辰

年三十三岁。闻显圣湛和尚亦圆逝，胸中懊恨，不胜野獐失林之惧，亟装包下参本师密和尚于金粟。因缘不契，遂之双径，谒语风老人。问甚处来，予曰金粟来。曾问话么，予曰，某甲不曾置得问头，请师处转借问头。风为开示，予不肯，复转金粟述前因缘。本师曰，尔吃饭还问人借口么，予才拟答，本师便打，由是服膺。时姚州沈求如、管霞标、史清都辈咸在座下，力言本师曰，新到悉兄，今之香林远也，和尚室中记录，必斯人而后可，本师乃命职司烧香，故本师语录，前者予记之，十年之间，未尝少弛其任焉。是

冬患痢，濒死矣，顿将万缘一齐放下，乃有起色。

二年己巳

年三十四岁。告假暂往禹航石盂寺度夏，以故知慈筑公。公闻予病，移书相招，过彼调养。石盂在政黄牛故居之侧，所谓桥上山万重，桥下水千里，唯有鹭鸶见我常来此，即斯处也。山斋岑寂，夏长无事，架上有李长者合论，日探一册，不觉终轴，益窥华严奥旨焉。九月，归侍本师。一日，室中有议及寿昌、博山嗣续曹洞无来源，恐后不繁昌，予曰，黄檗不云乎，今日因师举，得见马祖大机之用，若承嗣马祖，他后丧我儿孙，本师矍然一笑起去，予时无着惭愧处。后因殃殨因缘，撞翻昔年之疑，方始提致本师，明得古今关键，矢口成颂曰，三十拄杖打瞿昙，三十拄杖打产妇，若是殃殨摩罗，教他自领出去，咦，不如缄口过残春，啼得血流无用处。时黄檗费兄亦有颂，予不肯，费恶发，予曰，毋庸，兄他后当作人天教主，若此颂刻出，我诣兄座前，大展九拜，用忏今愆不迟也。后在育王，宝华潮兄语予曰，我时亦深疑者则公案，因兄颂子洞然明了。撰募本师寿塔文，师为首肯。

三年庚午

年三十五岁。本师赴闽川黄檗之请，予侍行。黄檗为断际运祖脱白之山，相国叶文忠公请有御藏在焉，得以博观，因修禅灯世谱，复自序其端。夏终，随本师还西浙。未几，本师因事拂衣金粟，命予过山阴，与舍如王子式者，谋梓四会语录。时海岸黄公，以戊辰进士司李明州矣，予得便访之，公喜出望外，知余金粟来，具言愿见本师之切。予曰，天童、雪窦，奕世宝坊也，皆隶明州。昔曾学士特以雪窦起明觉于翠峰，居士独无意乎。公然之。会阿育王寺厥工告竣，先是湛和尚闵寺倾颓，矢志兴修，方始鸠工而趋寂，其徒无量上人继述其志事，至是落成，枚卜主席，属意本师而未敢举行也，闻予与司李交厚，适在山阴，即夕过予共商，予为言海岸渴仰本师欲见无从之意，上人由是走白黄公，欣然致币奉迎本师焉。是冬，在上虞乌胆山度岁。

四年辛未

年三十六岁。本师在金阊门之北禅寺，受育王广利之命，将赴焉，以手诏召予侍行，复自越州走姑苏，还度钱唐，从至育王，而天童僧明贯，又因予白郡司李，愿得本师坐镇太白名山，司李亦以育王近市，非安禅之所，天童自宏智中兴以来，世有哲匠，如应庵父子，尚有窣堵魏然，则今日起末运之衰者，非大师不可，力挽至再，本师允之，而予实为先驰焉。至夏四月朔有四日，本师入院，五月海盐绅士复迎本师暂还金粟，予独与佛音、肇心、

法海诸公，留守天童，日扫粪壤，剪荆棘，樵于山之阴，淘于山之阳，以须本师还返之辙。八月，本师归山，命予掌记室，兼典客司，故日则勤劬众务，夜则篝灯书本师语录、禅灯世谱以付梓工之手。自此九载天童，其胼手胝足之勤，又倍于岁越千里之劳矣。

五年壬申

三十七岁。闻先师昧和尚示寂，奔赴西江，以黄海岸丁艰居家，又因之而为天童行乞新城。已乞新城矣，以取道乡关仅八百里，又复因之而趋省二亲。去家十载，今始一归，则祖母与先父已西逝久矣。少慰慈母，还度长岭去。从严陵滩上，回自扬子江头，计程七千有奇，抵山仅及除夜。至若履危涉险，冒雪冲寒之苦，又不胜其言之矣。

六年癸酉

年三十八岁。居客司兼掌记室。公事之余，得意古宿机缘，则濡毫颂之，杂以歌行近体，务极其工当。方予出家时，先师尝命予作诗矣，予曰，某割爱辞亲，弃妻孥，破笔砚，所以至此者，为明道利生耳，今曰学诗，于初心得无悖谬欤。先师曰，是也，五地圣人，盖尝广学众论，以备利生之机，乃至工巧技艺，治世文言，无不越量过人，今尔岂徒髡而哑羊者，后必置身人前，奈何椎鲁不文，使夫教泽不悠扬百代哉。予铭之而未暇也。逮参黄檗，日闻其痛斥方来，杂毒人心，不能抵于绝学无为之地，则益恨夫多学而识之，直欲上揭天河，下涤肺肝为快。至是方信得大慧老人，从上大智慧之士，莫不皆以知解为俦侣，以知解为方便，于知解上行平等慈，于知解上作诸知佛事，如龙得水，似虎靠山之语。由是益发先秦两汉之书，诸子百家之说，篝灯夜诵，普读途温，遂得毫楮之间，汪汪然来，浩浩然至，江河若决而莫之能御焉。

七年甲戌

年三十九岁。天童大兴工作，本师业命僧三十辈，市山伐木于建州矣，而海运之禁未弛。闽漳王东里先生者，以大总宪挂冠家居，曾在平江参叩本师不契旨，予时从旁进语，自谓于侍者边个入处，故本师复命予入闽，亲谒龙溪，托以海运之故，关说抚台。事竣，还就木舶归天童，犯鲸波，观瀚海，凡三昼夜而至招宝山前，舟师惊诧为神助，未曾有也。是秋之后，本师与诸方多弹偏伐异之书，予盖间尝窃取其意而补缀之，故本师总直说中，为予裁定者尤多。

八年乙亥

年四十岁。以西洋利玛窦之徒，大张天主之教，日惑世以诬民，乃推广本师之意，著为说以辨之，凡三篇，以近万言。是冬，本师年涉从心，腊尊望重，四方候问之书，往来如织，继以诘难周章，辨锋错出，座下之身通六艺者，无虑七十二贤，然而或草创，或讨论，或修饰而润色之，不分任他人，一唯予躬是督，故后此以往，辞命之役益多，遂不能专力于众务焉。

九年丙子

年四十一岁。为利根庆禅人作逃夷记序，及赤水诗集序。作五古送以直愚公之云间。谒董太史征黄檗老人塔上之铭。效柏梁体送元白可公出山。盐梅鼎公欲高隐南岳，复作大鸟歌以送之，空林远兄见而叹曰，忞兄素不作诗，今乃风雅如此，某三十年留心，未之逮也，他后光我缁流，必兄也夫。予笑曰，四十而后有闻，将终其齿则亦不足畏也矣。是岁，告退烧香，复掌记室。

十年丁丑

年四十二岁。正月，制皋亭中塔际兴修之疏，塔盖南宋真歇了禅师全身之所瘗也。二月，礼观音大士于南海，登普陀，瞻洛伽山，挂梵音庵，有释迦文佛真身舍利塔，世人莫详其故，因山中耆宿之请，作文纪之，复系之以词。三月，删刻龙池传祖语录，仍志其生平之大者为传。传为唐孝廉讳元竑者所赏识，从容谓予曰，自寂音尊者既往，僧史不见于时仅五百年矣，然则当今之世，继寂音称作者，舍师其谁哉。遂陈诗劝请，予谦让，至今未遑也。四月，闽孝廉李得之少与予同社，特自京都枉道邀予天童，归住上杭之紫金山，予以近慈闱，便省问，许之。而山中兄弟，佥谓古宿如雪峰、大慧之俦，咸有岁谱纪年，使后之学者得观感而兴起焉，今老人生末运，光复先宗，大有造于丛林学者，且有忞兄著述之笔如此，不于此时考实焉，以招揭其芳猷，乃使后之纰缪者承虚以议其行状可乎，共以本师岁谱之任委之夫子。总生缘出处七十二年之事，阅五夏而稿定。至八月，辞本师出山承记莂焉。过钱唐，晤知友唯一润、灵章蕴，盖二公与予夙有掩关共住之约，闽汀道远，难与偕也。广陵东隐庵乃先师脱白之所，师弟玉如又高尚士，可以，乃拉二公之东隐，既安插已，则买舟归省，过闽谢辞李得之。是冬，居里斋为先兄亦采公作行状。伤世高官重禄，而不尽瘁其君，复作义仆进宝子传。

十一年戊寅

年四十三岁。二月，登堂别母，还出长岭，抵广陵，则季春三月矣。闻以直愚公伤于寇，设位以祭，作文告之。愚公为宁藩臞仙王之孙，弃家从黄

檗老人薙染后，又共予同侍天童为副寺，动容周旋中礼，盛德之士也。公死若脱，而予为法哀伤，告之以文，遂不觉委曲其词焉。为关中王春侯作本师真赞。为序禅人作募修净室养母文。代同庵蒋孝廉为郑海宪作靖扬雅。岁云暮矣，天童适有人遄至，言本师四大违和，即日与二公破关归省，度岁于瓜之准提寺。

十二年己卯

年四十四岁。元正二日，从瓜步疾驰天童，则本师体已痊复，乃移书鸠集诸凡在外者，归侍巾瓶，不得远离左右，而萋菲之言从此起矣。为金粟费兄禅师删订语录。为本悟柴头题本师真赞。为澈凡禅人题牧牛图赞。既而台州有灵就之命，本师命予受之，而未赴也。会本师修列祖茔兆，与徐氏之族有诤言，予极力调停，而本师决意拂衣出山，一众皇皇，各怀去志，予复留身慰安之，多方周旋袒护，挽回本师之辙，而萋菲之言，愈益蜂起。予曰，异哉樊君之术也。虽然，周公畏流言，居东且三年，予则何人，因出山再上广陵焉。窃计予自戊辰春侍本师至此，凡一十二秋，自信愚诚不自替，岂曰同学，即本师亦时时蠢语摩矣。然本师未尝不沧溟翕受，而鉴其拙诚无他也。故尝感慨语予，我视流辈鲜有耿直似尔者，丛林纲纪，少尔一日不得。予曰，某无似，赖和尚海纳山容耳，然此中徒有血心一片，终不敢暧昧依违，以孤和尚负丛林也。时雪窦奇兄，亦同侍坐，实闻斯言，乃今遂不能塞萋菲之口焉。市虎成于三人，投杼起于屡至，虽曾参之母若何。后本师在通玄，以诸事不得其当，对侍者若干叹息云，忞侍者若在左右，老僧不至此，则本师之意可知矣。

十三年庚辰

年四十五岁。丹青戴云江为予写照，作偈示之，复题自真。

贺光中跋云：

山翁忞禅师随年自谱不分卷，释道忞撰。忞字木陈，号山翁，广东大埔林氏，名莅。弱冠补诸生，旋薙落于匡庐开先若昧智明，受戒于憨山德清，问法于天童密云圆悟，退居于慈溪五磊之灵峰，迁越州之云门，台州之广润，再住越州之能仁，迁湖州之道场，青州之大觉，再住太白之天童。顺治十六年，清世祖召入京，留大内，明年，赐号弘觉禅师。康熙十三年甲寅卒，世寿七十有九。是谱传自大埔民间，著录于《潮州艺文志》，向无刊本。谱中校作较，检作简，犹避明讳，当作于北游之前。丙申一岁条云，播北迁南，坐不席暖者四十年，乙卯二十岁条云，自此奔走道途，岁不下三千里矣，以二

十岁后奔走四十年推之，当作于顺治十三年六十岁之间，而自明神宗万历二十四年丙申起，至毅宗崇祯十三年庚辰即止，以后不载，似非全书，盖平生好诤，自谓亦多誉多毁，其有所避忌，移写时遂芟薙之欤。虽然，四十以前事迹，叙述特详，且有与他书不同者，如初参天童，奏对机缘作三十一岁，而谱作三十三岁，颇有足资参考研讨者，可宝也。　　光中识

载新加坡大学《东方学报》第一期

方以智与陈子升

方以智当南明之世，寄居两粤，粤中诗人如屈翁山、陈恭尹、陈子升，皆与往还酬唱，而密之与子升关系最为密切。

吴郡李模为陈黄门（子升）六十序云："辛亥，先生入黄山、青原，访熊鱼山方密之，为方外之游。二公宗门中所谓檗庵、药地者也。"子升字乔生，广东南海人，子壮弟。隆武时以贡生荐授中书，永历间，官至兵科右给事中。两粤陷后流转山泽以老。子升于康熙十年辛亥，尝赴青原，而密之适于是时下世。子升诗集曰《中洲草堂遗集》（收入《粤十一家集》，诗雪轩校刊本），其卷十四有"之青原访药地禅师，留别诸子"二律，末句云："舟程一发欣相见，云际松寮月上时。"似是将赴青原动程前所作，留别诸子如屈、陈皆有赠诗。《翁山诗外》五，《送陈五黄门访药地禅师》二律："此日宜高卧，浮山与尔期。"（编年诗在辛亥）恭尹《独漉集》三《增江后集》，《送家中洲之青原访药地禅师》七律，句云："远兴忽生黄菊节，旧心期对白头僧。若到吉州携手地，石桥新瀑半为冰。"是子升赴青原，乃在秋季也。《独漉年谱》以此诗系于十年辛亥，亦合。《子升集》是卷有《哭药地和尚》七律云：

> 青原山色皖江湄，不道来寻是别时。世出世间双泪尽，吾师吾友一心悲。难趋觉路呼元伯，谬以音声见子期。从此无生的须学，净名仍要药王医。

子升抵青原，密之已前卒，故云“来寻是别时”，药王暗嵌药地名字。《中洲集》卷五又有《客中咏高士》，序云：

> 仆度岭，访友于青原不遇。遂如吴门，还至南州，乃哭之万安，因作《二高士咏》以见意焉。

彼至青原，密之方罹难不获遇，迨密之卒于万安，子升谅视其丧，故云“哭之万安”。二高士者，一为梁伯鸾，一为徐孺子，以二人比况密之，其时殆深有所隐讳。《子升集》卷一有《西江叹逝赋》，亦为密之而作，文中有自注。略云：

> 卬幼矜以求侣兮，朘投漆曰黎卿（原注谓黎美周名遂球也）。迨年长而遥怀兮，方倩翚其来并（注谓药地禅师本姓方，名以智字密之）。猗方高而黎远兮，允虎步而凤鸣。黎甘于九死兮，方归于无生，俾予孑然其孤而莫扶兮，若鼎足而两倾（注黎殉节而死，于方则无注）。吁嘻嗟嗟！八桂之山兮，板桥之乡（注黎所生之处）。皖伯之国兮，浮渡之阳（注方所生之处）。二子生此兮，寻之茫茫。缅曩纪之丙戌兮，奉皇华于东路，遵章贡之江澨兮，闻旌旗之颠仆。嗟美人之奋厉兮，憺成人其必赴。越五五之变迁兮（注五五谓自丙戌至辛亥二十五年也），留阐士于青原。吾将叩丈室于祖庭兮，证十喻于法身。溯洄从其远在兮，羌失之乎万安（注县名）。夫何二子之委蜕兮，后先而弃予。……
>
> 谇曰：吉兮赣兮（注二郡名），交卜其邻。德可以不孤兮，独吾惭桑户之返真。

此为有关密之卒地最重要之文献。文云：“失之乎万安”，又云“吉兮赣兮”，俱足为密之卒于万安之确证。验之方中履《砚邻偶存序》云：“辛亥，先君及于难，履守丧万安，祥而后返葬。”而何氏至乐楼藏密之为中峰绘截断红尘图轴，方苞《画跋》，亦言“叠逢患难，谈笑自如，卒于万安，归葬浮渡”。又中履于《宗老臣梅先生七十寿序》云：“既而惶恐滩头，先公完名全节以终。”以上各资料，所言均一致，已见余英时教授《密之晚节考》。子升且言哭之万安，实曾履其地而吊其丧，故万安为密之卒地，可以论定，子升不啻为其证人，以此足见余说之确。

惟其死因，则颇费解。子升赋中但云“归于无生”，又曰“委蜕”，曰“弃予”。为隐晦之辞，似其时难已平息，故子升得以参预丧事，而中履且得归葬之于浮山。方苞但云叠逢患难，谈笑自如。而曾青藜为《石濂（大汕）上人诗序》云：

吾闻灵澈以诗游京师，缁流造蜚语，激动中贵人，由是得罪。无可大师亦以文字几罹不测。（《六松堂文集》卷十二）

似密之乃以文字得祸，云“几遭不测”，其事发后，终必疏解，故子升无所顾忌，既于青原不遇，仍临吊于万安。且在上列诗文，终无一语道出其死于不测，不似方中通《题结粤难文》言“铁铮铮，宝刀鸣，同父死，同父生”之呼冤惨痛。但细观中通《论交》篇赠佟俨若，有云：“一片据我陈情详抚军，三省羽书急如箭，粤西题请请再三，江右释父，江左释男，可怜我父生前受名累，身后患难尤难堪，又赖佟公详上力，破巢完瓦余喘息。”则其赖佟等之营救，事终得解，甚为明显。

近见喆勇氏《谈方以智粤难》，引王夫之《搔首问》，责方密之在粤时，人皆以通脱短之，谓此言“其国难当前，身居揆席，听歌豪赌，笑谑浪游，犹为贵公子故态，故疑其粤难之祸，根在于此”（《明报月刊》九一期）。按密之通脱之事实，据瞿式耜族弟共美（叔献）《六十初度自述》八首自序云：

昔在粤时，与桐城方密之相得甚欢。一日，余与密之裸裎披发，闯大司马门，效渔阳三挝，张别山（即同敞）仓黄从别窦出，造留守府言状。大师则置酒小东皋，召我两人，意欲别山面规我两人耳。密之则拍檀板，肆口高唱。余则坐小石布棋局，张亦无可奈何。靖江府梨园妙绝天下，每酷暑，余与密之往观，酌酒独秀山下，时树色湖光，朱墙画壁，相映争奇，如蓬莱阆苑。密之道京都宫殿徼道，历历在目，手指目谈，令人想见西京盛事。既而慷慨悲歌，以李山人自况。而谓余曰：先生意气千古，自视为何如人哉？（见陈瑚《离忧集》中海外畸人瞿共美诗，《峭帆楼丛书》本。）

此段描写密之在桂林时之生活，绘声绘影，征歌纵酒，故时人以通脱病之。然陈子升《五子咏》方简讨密之云“简讨慷慨人，采芳自芬馥。……醉挝渔

阳鼓，悲写《清商曲》。”亦有所为而发。及为僧住金陵高座寺，刘公戢（体仁）见之，则衣坏色破衲衣，行缠束腰，已居然苦行头陀。《池北偶谈》前后判若两人矣。祸难之起，当如曾青藜说由于文字贾祸，较近情实。

《中洲集》卷末录宏智寄乔生（即子升）二札，转录于下：

> **一云**：去年得札，捧咏诗章，明月披帷，鸡鸣不已。弟泐数行，付刘叔导转寄焕老处。新年数日，又接《怀古》之什，即此遣放，即此薪火，正须以无古无今，一顾视之。济世超世，自是两端，然大人致一用两，未尝不代明错行也。十年来，为他人评庄，乃合古今而炮之，赞谤并列，随人自触，安于所伤乎？业缘难避乎？竿木泥洹，亦何暇更作计较耶？因寄《炮庄》一部，别刻数种，请正。有高兴为批数语，见示，为望。
>
> **又一云**：青原得一瀑布，愚山目为小三叠，又起一归云阁，今《志》已成。乔生、元孝二公，何可少此一句？适有郑水景黄粤游，皆刘晋卿先生之孙也，幸挥毫付之。

此二篇可补密之晚岁作品之缺，殊足珍视。《炮庄》为密之晚年思想结晶，康熙间此藏轩刻本，原四册，第一册即总集各家评语（成都美子林排印本缺之，为不全本）。盖成书于青原，萧孟昉为之镌版，有《刻炮庄缘起》，述其宗旨。以炮为书名者，殆取雷公炮之义。密之自其先祖即习医，彼亦能诊脉，《浮山集》中有《医学自序》一篇，可稔其渊源所自。故又以药地为号。子升挽诗有“净名仍要药王医”，以药王许之，所以尊之者甚至。其哭药地诗，一则云“一过伯通桥，夫君洵我师”，再则云“吾师吾友一心悲”。子升于桂王都肇庆时，官兵科右给事中，与密之为同僚，而竟以师礼事之，具见其服膺之笃。密之以《炮庄》寄子升，请其批数语，嘤鸣之感，至今诵之，弥觉可亲。此函虽短，而论济世与超世两极端可合而为一，其积极意义特于致一用两之旨发之，尤足引起后人之深长思也。

第二札，为青原小三叠瀑布征诗于乔生（即子升）元孝（即恭尹）。今《子升集》卷十七有《遥题药地禅师青原新得瀑泉》四绝，自注施愚山目为小三叠，即应密之而作。陈独漉《增江后集》于《送家中洲之青原》一首之下，即为《寄青原药地禅师》七律，句云“新疏瀑水虹千尺……犹有为霖旧时望”，仍以霖雨苍生许之。是首为康熙十年作，密之行遽卒矣。屈翁山《诗

外》亦有《药地禅师以小三叠泉请予题长句》七古，《感旧集》七，汪楫（楫字舟次，江都人，出使琉球，见《清诗纪事》卷四）有荆树行为无可大师赋。又有诗送李九洪、徐孝持入青原观瀑布，足见密之尝以青原小三叠广征四方题咏，声气既广，误会遂多，置身方外，而游于方内。密之超世而不忘济世，斯亦贾祸之由也。是札中又有"今《志》已成"一语，《志》即指《青原山志》，此举始于笑峰和尚，至密之遂踵成之。《施愚山文集》卷二《青原山志序》云：

> 前十余年，笑峰禅师始创为《山志》，属草未竟，其徒因而增辑……自明至今，作者遂多，余尝芟其十一，病未卒业。会药公来主是山，故以归之。公出其余力，搜括岩穴，网罗旧闻。范形胜则周，传古德则核，列诗纪文辞则详以雅。……合为《青原山志》，其先后编校相助有成者，则陈伯玑、宋商玉、郭入回诸子之力与焉。

《青原山志》经已刊行，其书今尚有存者，此密之居青原时造述之一，实由施闰章有以助成之。

《子升集》中尚有其他涉及密之之作。卷四有《五子咏》，其一为方简讨密之以智。此盖效《颜延年》之《五君咏》，同时陈名夏亦有《五子咏》，桐城方密之亦在其列（《晚晴簃诗汇》卷二十二），知当日为此题目者，不止一人，子升、名夏两诗皆作于密之未披剃之前。又《子升集》卷十一有《寄方密之学士》七律，句云："桂林西去雪雰雰，皖国残山转郁云。"时密之居桂林。卷十七《寄无可上人》绝句："试望江南秋色里，一僧挥麈石头城。"则密之在金陵，《池北偶谈》谓其曾住金陵高座寺，正是时也。卷四《答无可上人》，有"苍梧空碧云"句，则又密之初为僧在梧州时也。卷九《答亡可大师》有"平生皖城友，当世白莲师"句。卷十二寄方密之，自注时为沙门，有"潮生白下闻仙梵，叶坠枞阳旧庐"句，此诗次于《己亥书怀》之下，《己亥岁暮》之前。知为己亥年作，即顺治十六年也。

子升与密之往还之什，大致如此，足见两人交谊之深。陈《独漉集》中只有二首，已见上引，皆康熙十年辛亥所作。屈翁山编年诗，除辛亥送子升访药地之外，尚有庚子（顺治十七年）"白门秋望"诗下有《游中寄庐山无可大师》；辛丑春客会稽，登秦望山（在浙江杭县南十二里）《寄酬庐山无可大师》（均详汪宗衍撰《屈翁山年谱》），彼辈与密之来往，不若子升之款密。

密之在青原之居停萧孟昉，子升亦有诗赠之云："心过虔江汨汨流，一峰晴处且夷犹。……藏书自秘谁看得，闻说高僧共一楼。"高僧即指密之。是诗次于《雄州赠陆孝山太守》，《过丰城简陈元水》诸诗之下，似为之青原道中所作以寄萧氏者。其前又有寄赠泰和萧子句云："名家最是萧居士，往往名山衲子称。"此萧氏当指孟昉，当时萧氏一家喜与缁流缔交，萧为巨富又多藏书，士林开士多归之。孟昉即萧士玮（伯玉）之侄。钱谦益与萧士玮往返尤密。崇祯癸未刻本《初学集》，有士玮读后题记七则。谦益为士玮《春浮园集序》称伯玉遣石涛僧贻书，劝其研心内典。《有学集》卷四收送石涛上人绝句十四首，并附跋尾，盖作于辛卯。（顺治八年）刘献廷《广阳杂记》谓："萧孟昉，富可敌国，然能应接四方之士。（彭）躬庵先生每过其家。后因韩大任在吉安，应接其粮饷，上问及之，而老于囹圄焉。"易堂诸子亦与萧孟昉交往。至其讼事，乃缘韩案，与密之无关。然密之康熙十年受祸，孟昉有复壁之义（见方中履祭文），致船山误传密之卒于萧氏之春浮园。子升之莅青原，于萧氏企慕者深，故有诗寄之。

牧斋与密之亦有往还，《有学集》卷三八《复方密之馆丈书》有云："中岁皈依，暮年策励，老老大大，摸索得这几句没志气话头，正不堪可道人升师子座一棒赶出耳。"时密之已披剃矣。又云："古人所谓心易，己易也，学易者于此求之足矣。……想过庭时闻之，当笑狂夫老更狂耳。"牧斋易说，此函可见一斑。密之大父方大镇湛深易学，父孔炤继之，著《周易时论合编》，牧斋称过庭闻之，即指此耳。又《有学集》卷五十《题无可道人借庐语》，略谓："无可道人踵金华（宋濂）之后尘，其人与其官皆如之。遘遇丧乱，薙发入庐山，披坏色衣作除馑男，又何其相类也。"末署"癸巳元日海印弟子某"。癸巳即顺治十年（1653），此二则可补密之在庐山事迹，故并及之。

牧斋为陈子升诗序，因及乃兄子壮，谓"读乔生之诗，而想见其已事，恸哭誓师，创残饮血，既已怒为轰雷，笑为闪雷"（《有学集》卷二十）。可谓慨乎言之！

子升哭药地诗有句"谬以音声见子期"，则有伯牙人琴之恸，盖子升工操缦，自撰琴操曰《水东游》，徵意，凡八段，其谱具存，见集卷二十一。明季粤人能琴者大有其人，自为谱如姜白石者不数数遘。若子升者，尤其佼佼者矣。

1973年9月1日于星洲

比读方密之《浮山集》，曾草《方以智之画论》一篇。及见余英时教授《方以智晚节考》，喜其考证详密，发潜德之幽光。嗣见陈子升集，可以补苴者尚多，集末附宏智寄乔生两札，更可为方氏《晚年文选》增入重要资料；因撰此篇，读者视作余书之蛇足可也。

晚期诗论采用佛典举例

今天讲的题目，是关于诗论的问题。诗论里头有些批评家喜欢利用佛教的典故，佛教某些专门的术语，能给人以启发的一些名词，来引人入胜。这个办法，在国学上，在佛教史上，有所谓“格义”。“格义”的意思就是“拟配外书作为一种生解”，很生硬的解释。这类例子，大家可看汤用老的佛教史，他对“格义”的解释有很重要的发挥。“拟配外书作为生解”，生是生涩的生，这句话是在《高僧传·竺法雅传》中出现的，所以大家都会明白“格义”这两个字。什么叫做“外书”？佛教的立场是以自身为内，所以佛教的书叫内典，佛教以外的东西他们都叫外书。佛教有一种对外的排斥性，在印度，地位最高的其实是婆罗门的书，佛经是从婆罗门《奥义书》发展而来的，但佛教徒都排斥它，他们把婆罗门的一切书都当外道，都用个“外”字。在中国，也用“外”字，把非佛教的书当外道、外书。在最初传播教义的时代，我们是借用老庄的一些成语、名词来讲的，就叫“格义”。这种“格义”方法的发展一直到今天，我们还不能离开。今天许多讲文学理论的人，借用某些西方化的概念、范畴，其实也是“格义”。老实说，这个“格义”毛病很多，仔细看起来，许多“格义”其实都格格不入。但讲的人却头头是道，其目的是增加对某种问题了解的趣味性。我今天要讲的是举例，特别是晚期诗论借用释典的举例，大概宋元以后的。我也不讲禅的问题，因为禅已经被人讲烂了，中外这方面的书也很多，我不讲。我只举些例子，说明“格义”的问题在后来实际上是格格不入的，但讲的人好像很有意思。

我今天要讲的第一个问题，是胎金说。大日如来的理法身实体有如胎儿。

胎是小儿的胎，金是金刚的金。胎与金的对立，是密宗讲的内容。密宗的曼荼罗（mandara）里头有两个世界，一个是金刚界，一个是胎藏界，曼荼罗就是图画。这两个世界为密宗所特有。胎脏是说明世界的，即我们对世界作一种胎义的看法，就是胎义观；金刚就是金刚观，就是用金刚的意思来看问题。胎藏界的代表是一个莲花，金刚界的代表是一个明月，密宗常常用莲花，在胎义上说表示清净，大至真言"唵嘛呢叭唻吽"，就是表示一个莲花，这是胎义。金刚是明月，明月是光明、是普照一切的。这些都是密宗的常识，它们跟文学、跟诗有什么关系呢？它们也可被拿来讲诗，非常奇怪。我要举的例子是一个日本的和尚，叫做了尊。[①] 这个人的年代大概相当于我们的元朝，他有一本书叫《悉昙轮略图钞》，在《大藏经》第八十四册。这个人在日本是所谓悉昙学家。悉昙讲印度字母的，我本来研究悉昙学，所以特别知道这个材料，《悉昙轮略图钞》本来是讲印度语言构造发展的文法上的问题，里面有"论文笔事"二图，分诗图及笔图，把"文"和"笔"分成两个图，不知道研究"文笔"的人有没有注意这个材料？我今天不讲文笔的问题，讲诗论的问题。书中有一个诗图，画的是诗里头的平与仄，它不称"仄"，它叫做平以外的其他的声。它把平声列在胎藏界，把其他声列在金刚界，画成了一个图。我仔细看，非常没有道理，但是它却讲出很多很多，头头是道。它并且用这两个界来分配律吕，胎藏界是律，金刚界是吕。我觉得也很没道理。我不必在这里批评它，我不过说明，借佛教来讲诗论，有很多格格不入。

用密宗的胎金两界来指律同吕，来定平仄，这个讲法构成一个曼荼罗。这个曼荼罗的意义是非常有意思的。这个东西等于现在说一个 whole picture 整个图。你看现在西藏人的文化就是把宇宙一切画成一个整图，这个整图就把什么都归在里头，成一个曼荼罗，人家就从这里可以知道宇宙的整个大概。任何一种学问都是曼荼罗，这个想法是很对的。无论什么东西，包括诗，也可以构成一个曼荼罗。诗的真正曼荼罗应该怎样写，还有待于诸位去努力创造，我相信你们也可以（什么人都可以）创造一个曼荼罗，你借这个来讲也好，借别的东西来讲也好，都可以构成一个曼荼罗。借用佛教来讲问题，我想，在日本是一个传统。中国也是，当然中国人讲得比较不同。我觉得中国人讲的多数是片段，不是曼荼罗。文学界的人搞密宗的也不太多，把密宗搞得深入一点的最近可能是沈寐老，但是中国人拿佛教来摆在诗论里头，都是

① 了尊是日本悉昙大师信范的弟子。他这书序文年月是弘安十年（1297）四月，相当于元成宗大德元年。此图见《图钞》卷第七，了尊解云："夫笔者避声而表布实、虚假二法，调韵而示细中道一理。就中平声云吕，他声云律。"

片段，往往不去管那个被引用的东西原意，并不拿来回头去对，只是随便引用，但是用得很有趣味，可以引人入胜，东坡这些人都常常就这么做。但是日本不同，日本有些和尚，他真有构成曼荼罗这样的理想。我举一个旁证，虽不牵涉诗论，但也可以说明一点方法论的问题。大家知道日本人也喝茶，讲茶道。有一个日本人叫荣西，他在日本第一个提倡喝茶，而且把茶写成一部几乎是经典的东西，他是信密宗的。密宗讲五行，金木水火土，他的茶经就是用五行来解说的。今天看来毫无道理，但是他在当时影响却很大，带动了日本喝茶的风气。今天日本人都把他拜为茶祖师了，什么人都知道，他是日本的一个大人物，人家都写专书、写传来纪念他。我简单地说，这是把茶用曼荼罗来写。中国人没有这种做法。

用胎藏和金刚二界来比附诗，作一种密宗的理解，实在是毫无道理。我在这里提出来，不是同意其说。我们要认真看问题，不过，这是历史上有过的一个讲法，所以我们不能不提。

第二个我要讲的例子，是中边说。中边理论是佛教教义学上的大问题，佛教是主张“中”的，佛教里面有一派是龙树的《中论》（mūla-madhyamaka-vritti），《中论》就是主张“中”的。佛教讲空，讲不空。他说，讲空的不对，讲不空的也不对，应该两方面联系起来看问题，这就成为“中论”。佛教讲空的问题，有所谓十大空，我这里来不及谈，但是最简单的是“中”同“边”。空与不空都是边，都只站在一边。你说空，站在一边；说不空，也站在一边。不空之空，才是“真空”，真的空，才是“妙有”；妙的意思是没有，妙有是没有的有。真的空同没有的有，这是中观。龙树的《中论》是一部大书，就讲这个中与边的问题。搞佛教的人初步知道有中边这个理论后，也把它利用到诗论里头来。我看，东坡是很早的。东坡在《东坡题跋》中评柳宗元的诗，他有几句话，说文贵于枯淡，外枯而内膏，外面好像很“枯”，但是里面很多“腴”。渊明之后，子厚是也，他说陶渊明、柳宗元的诗就是这样的。他接下去说，假如中和边都枯淡，亦何足道，没什么意思。“佛曰，犹人食蜜，中边皆甜。人吃五味，能够分别它的中同边的，百无一二也。”[①] 他的意思是说没有多少人真正知道这味。有些人光看到外面的枯淡，没看到里面的膏腴。陶渊明的诗有些人看来不行，里头没有什么辞藻，所以陶诗在唐以前并不为大家欢迎，列不到上品，因为他不同于谢灵运、颜延年那些表面声文、形文都

---

① 苏轼《东坡题跋》二评韩柳诗条：“所贵于枯淡者，谓其外枯而中膏，似淡而实美，渊明子厚之流是也。若中边皆枯淡，亦何足道！佛云：如人食蜜，中边皆甜。人食五味，知其甘苦者皆是，能分别其中边者，百无一二也。”方以智中边说，见《龙眠风雅》引用。

很发达的诗。宋代人从陶诗里看出味道来了，那是从“中”看出来的，不从“边”看。这是借用佛教的中边说来讲的。东坡引佛教的说法，如人食蜜，中边皆甜，这句话很有名，大家都知道。

后来，对这个中边说有所发展的，是方以智。他是安徽人，是晚明的大学者，博通古今，贯纵一切。他也论诗，本人也是诗人。他著《稽古堂诗说》，论诗主张内法性情，外形节奏，所为中边皆到。假如离开声律、字句、雅俗等可辨之边，中（妙义）就无所寓托了。没有外面的边，哪里有里头的中呢？故词为边则义为中，文词是边，意义是中。这是第一步的讲法。但是他又说“词与意皆边也”，义也可以变为边，就是说，应该再进一步，把中的也看为边，这样边就更丰富了，中也是第二步更妙的中。方以智以中边来分别词同义，甚至把文都作边看。在佛教的《中论》里，连中也可以当边看的，这是空的不空，不空的空。龙树《中论》有一句话这么讲：“一切法空故，何有边无边，亦边亦无边，非有非无边。”这是语言上的辩证表达，其实他讲的是中论。所以东坡讲中边如蜜，方以智讲词是边义是中，进一步讲词、义都是边，这种讲法就是利用了《中论》的道理。不过这个讲得还是蛮有道理的，是对的，比日本人的要好。我们今天假如把这个意思扩张起来讲，也可以讲出许多许多的理论，如把有无同中边问题纳入到一个理论里来讲。

第三个例子，是鼻观说。用鼻来看。大家看了题目觉得好笑，鼻怎么来看呢？这个是钱牧斋的讲法。他有两篇文章讲这个问题，第一篇是跋徐元叹的诗。徐元叹是个小诗人，名气不很大的。大家不要以为名气小的人诗就不好，我们今天写文学史，我觉得很多地方是不对的，就是捧了几个大名人，大家就把他们捧得很高，其实很多小名家都很了不起，在同一个时代，各有各的成就，所以不要把眼光都放在少数几个人身上，大家都要转移目光去看一些小的名家，这样才可以理解文学史。钱牧斋，大家都知道，他是清初三大家的第一个人，龚鼎孳、王士禛都是他学生辈。他的地位是那么高了，但是他的朋友，他的同时代人也都有很好的诗，如徐元叹。他给徐元叹写了两篇文章，一篇是《香观说》[①]，后来又有第二篇，叫做《后香观说》。我觉得他第一篇写得好，第二篇写得不对，是画蛇添足，等一会我有批评。

---

① 钱谦益《香观说书徐元叹诗后》，“有隐者告曰：吾语子以观诗之法。用目观不若用鼻观。……诗也者……天地间之香气也。……不以视而以嗅。诗之品第，略与香等，或上妙，或下中……得以嗅映香，触鼻即了，而声色香味四者，鼻根中可以兼举，此观诗之方便法。”（《有学集》卷四八）

按：宋刘辰翁为陈简斋诗序，有“诗道如花，论品则色不如香，论逼真则香不如色”。亦以色香喻诗。

香观说就是讲用鼻看。他说看诗的方法，用眼睛看不如用鼻看。他说诗是天地间的香气，所以非用目而用鼻，不用视而用嗅。诗的品格同香的品格一样，有上妙的，有中下的。所以，用鼻来体会这个香，可以包括几个感觉，触觉啦、味觉啦，都可以解决。诗是声色香味齐备，用鼻根则四识兼具，这是观诗的方便法。“诗可以观”，但《论语》里头可以观不是这样一个说法的。这里以鼻可以代替其他几个感觉，以鼻看诗，比较以眼看诗更进一步。我记得钱锺书先生写过一篇《通感》，感觉是可以相通的。但是钱牧斋讲的用鼻来看诗，就不是通的问题，这是领导地位的问题。通是平等地位的，大家都可以相互转移。但这个鼻观与通感不一样，它是指鼻高于其他感官，可以兼其他几种不同的感觉。我觉得这个讲法也有相当的道理，用鼻来闻一闻，我们说闻妙香，用鼻，不用耳朵，这是一种很高级的感觉。佛教也有用闻妙香来讲对一首诗的鉴赏，是一种鉴赏论。以前有的人看版本，看是否是善本，好的本子，他们用闻的方法，不是看的，记得王国维好像说过这方面的话，这个道理也可以通。徐元叹的诗为什么得到高度的评价呢？就是因为他的诗可以鼻闻。吴梅村也曾送给徐元叹一首诗，其中有这样句子：“落木万山心，萧条无古今”，境界甚高，可以当之无愧。

钱牧斋的第二篇文章叫《后香观说》，是画蛇添足。他说，“古人以苾刍喻僧，苾刍者，香草也”。蔬笋亦香草类。所以和尚必须有香草之德，否则不可为僧；僧人做事如果不得蔬笋味，便不能为诗。这里似乎是对香观说的发展，但这是建立在一种错误理解之上的。他把苾刍当作香草。这是望文生义。苾刍原是比丘的梵名“Bhiksu”的音译，和沙门之为 Sramaṇa 一样。比丘意义是乞丐（即英文 beggar)。印度的僧人是跟乞丐很像的，因为自己不治产业，靠别人施舍，靠化缘过日子。牧斋说苾刍是香草，从字义表面推论，这一段文字，讲得头头是道，却是纯粹的画蛇添足。

讲香观的可不止是钱牧斋一个人，在他以前，刘辰翁给陈简斋作诗序，里面也写到香观。

第四个例子，是三关说。这是沈寐老沈曾植先生提出来的。三关是指元祐、元和、元嘉。北宋的元祐、中唐的元和、刘宋的元嘉。元祐是指苏东坡、黄庭坚等人，元和是指白居易、元稹、韩愈，元嘉是谢灵运这些人。三关，是说学习写诗的途径上，不断取得进步，通过的三个关，就是诗歌艺术上升的三个境界。沈寐老是晚清同光诗派中浙派的领袖，他的诗很难读懂，有的诗连陈石遗也看不懂。听说钱仲联教授注了他的海日楼诗。沈寐老提出三关说，他说，上通到第三关，“自有解脱月在”。这句话是从《华严经·行愿品》

里而来的。解脱月，是以密宗金刚界的"月"来喻一种诗学境界。他说大谢的诗，兰亭诗，是达到了这个境界的。沈寐老深通密宗，也深通诗学，所以他用密宗的月来谈诗，谈诗的境界，非常恰到好处，用佛教讲诗论，融合得那么好，是不多的。[①]

因为时间关系，我不能多讲。我最后说些印度诗学的东西。印度古代讲诗有两种途径，一种叫 alaṅkāra，意思是修辞，汉译佛典中把这个词译为"庄严"。这是讲诗歌修辞的，相当于《文心雕龙》中所说的"形文"和"声文"。另一途径是 Rasa，它的意思大约相当于《文心雕龙》的情文，是讲内容，讲境界的。无独有偶，Rasa 这个词在梵文里面，原意是"味"，这跟中国诗论中讲的"味"是一样的，中国人后来也用"味"来讲诗的境界，这与香观说有异曲同工之妙。中国文化与印度文化间撇去格格不入的"格义"之外，确实也有相通之处。所以谈比较，谈沟通，都要仔细辨别，像古人说的，"沈潜玩味"才行。

本文由朱刚、颜军根据录音及笔记整理，经作者本人审定、发表于《复旦学报》（社会科学版）1993 年第 1 期。

① 沈曾植《菌阁琐谈》云："南州草堂诗话多记桑海诸公悲观词事，所谓眼中景、景中人、人中意者，临济三宫，于此漏泄家风不少。"按临济（义玄）宗宗旨，大机大用，卷舒、擒纵、救活、自在、故示三玄、三要。三玄者：玄中玄、体中玄、句中玄，三要者，一玄中具三要，自是一喝中体摄三玄三要，沈氏三中之说即出自临济，附记于此。钟嵘《诗品》论永嘉贵黄老，"其诗谈乎寡味"。又说："五宫居文辞之要，是众作之有滋味者也。"《文心雕龙》在情采、附会、总术，都提到味字，有道味、义味二词。

《我的释尊观》序*

这是一本用对话体写出来的引人入胜的好书，我相信任何人读后对于释尊生活一定能获得深刻的印象和充分的了解。

释尊是人类精神世界中遍照十方、有无量光辉的明灯，向来为广大人民所歌颂。本书具有特殊的可读性，它点铁成金，把那些枯燥的佛教术语化成趣味的故事，出之以深入浅出的文学语言，带着强烈的感染力，这是最成功的地方；读者自然可以体会到。今次要我为中译本写几句话，本来不敢造次妄说，由于我曾经在印度生活过一段时间，释尊说法的鹿野苑又是我展谒流连忘返的地方，所以我才敢不自量力来饶舌。

印度是一个酷热的国家，新德里周遭的气温经常在摄氏四十度以上。在这充满热力的环境下，古代思想家把“热”看成宇宙的原动力。所谓 Tapas 一字即由热引申为苦行。在《吠陀经》里面，Tapas 已经成为自然恒律（ṛta）和真理（satya）的代词。印度人的生活目标是在追求未来，甚至来世的合理安顿。这和中国人的注重现实完全背道而驰。中国人讲孝道——身体发肤受之父母，不敢毁伤；印度人则对躯体十分轻视，甚至认为是不洁的赘疣，成为灵魂的桎梏。干脆说一句：身躯根本阻碍了灵魂的解脱（mokṣa）。印度的 Brata 规定要修持净行，须在烈日之下四周烧起热火，这样方算是真正的苦行，这种苦行行为至今还流行着。因为 Tapas 是天经地义的真理，印度教与

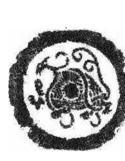
* 《我的释尊观》（池田大作著），中译本由香港三联书店 1995 年出版。

耆那教徒无不遵守不渝。释尊在尼连河林中苦行十年，后来于 pippalā 树下顿悟其非，毅然放弃苦行，另行寻找他的不走极端的中道，这样无异对印度的传统提出挑战，是一椿极难做到的了不起的创举。他在修持的过程中，虽然悟到正法正念，但已体力枯竭，万死一生之际，有人劝他改修事火法，必获大果报，他决然加以拒绝，直说这是魔法。他讲众生平等，面对牢不可破的种姓问题（时至今日印人就业还须填报何种阶级），释尊撇开当它根本不存在，放弃王子之尊走到民众中去，因而得到广大群众的爱戴。他标揭中道的大纛，扬弃印度人走向极端的思想逻辑。初转法轮时候说缘起论，指出“苦”的根源乃由于人们沉溺于无明之中，要灭尽无明，就可解决十二因缘互相关联的锁链，而取得大自在。缘起说是释尊大彻悟后得到的真理，中国西北早期传入的佛教遗物，还保存有用婆罗谜文字写刻的《缘起经》幢残石，这是非常难得的！

我时常说：如果有人要把印度传统的苦行思想传入中国来播种，恐怕不易为人接受。我们看墨子“以自苦为极，日夜不自休”，在汉代以后久已成为绝响。但佛教传来反而深入人心，我认为一方面是因缘时会，恰巧东汉时提倡孝道，康僧会著《六度集经》，处处灌输孝顺观念，不但没有被人排拒，反而引导人们的起信，像睒子的故事，连陈思王曹植且为他作颂呢！

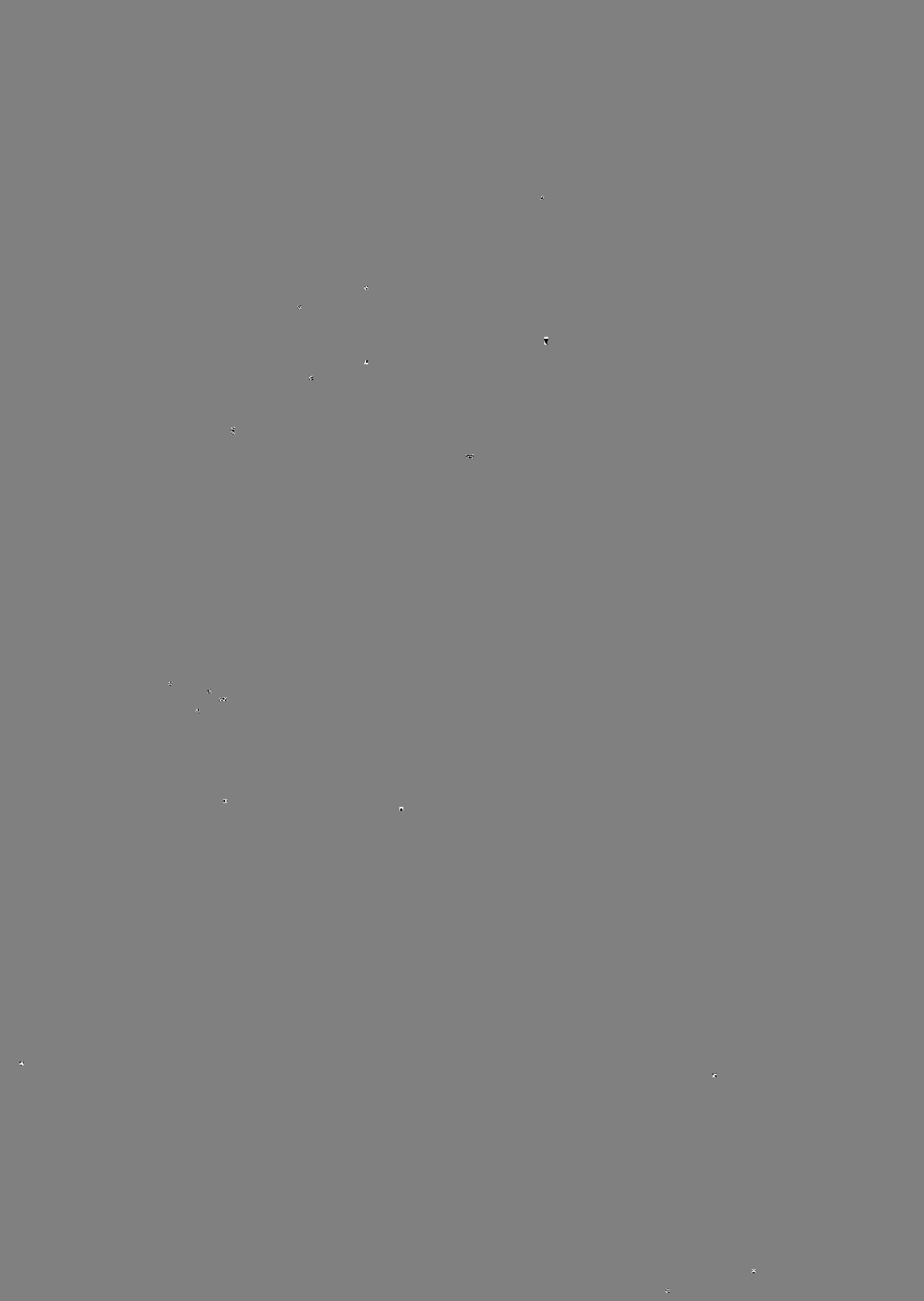
印度原始苦行思想导源于火（agni），汉人思想基质似是导源于水，《道德经》言“水善利万物而不争”，儒家讲融洽，孔子面对时间之流，有“逝者如斯”之叹，法家谓“下令如流水之行”，货殖家讲“平准”，“水”字正训为准。释尊抛弃事火之法以求正果，中国佛家厌恶火宅，追求清凉，中古时代作为国际佛教中心的五台山竟有清凉山的别名。中、印两种文化从基质上看十分悬殊，本来难以沟通，深赖佛家的中道，乃有其不谋而合之处，所以东来之后发展为大乘，取得更加弘扬光大的硕果，殊非偶然所致。





老子想尔注校证

卷五 饶宗颐二十世纪学术文集·宗教学



目　录



自　序

夫三元八会之说，四辅七籤之编，玄哉邈乎，奥不可议。然表诠至理，语托乎紫微；决定了知，义通乎《玉诀》。而历离日月，虽远溯于轩辕；象物窈冥，终建言于苦县。阅众甫而不去，先天地以自生。是以玄览之士，知所折衷；方术之流，随时斟酌。韩非显《喻》，淮南著《应》。邻氏抽其坠绪，安丘发其幽宗。中垒秘阁，犹说四篇；季长绛帐，有注成卷；世代悠远，旷乎莫传。至若辅嗣析其名数，知凡有皆始于无；河上致其渊微，谓不死在于玄牝。魏氏以来，传兹二学，譬长夜之逢晓，亦万派所朝宗焉。降而下之，代有明哲，讲论弥精，记述益富，遂盈阁而牣居，同充车而被轸，何其盛哉。缅惟安期受教，事著于史传；宫崇诣阙，语杂于巫觋。谓太平其可致，《青领》成书；岂汉运之将终，黄巾发难。丁三百五十年之厄，为一百七十卷之文，大顺阴阳，用弭灾异。乃有鹤鸣道士，造作鬼教。著三官之手书，置五斗之义舍；因五千文而都习，设廿四治以登真。敷扬妙义，风行蜀中，翼赞玄言，托遘想尔。阐守一之旨，携契天人；劝长生之方，先挫忿怒。本无为以去恶，立道教之元胎。系师定本，语助从删，仙士可期，安平大乐。珠囊悬解，传三洞之复文；真迹宗门，著卅辐之减字。惜乎时有夷隆，道有显晦。重以五季丧乱，秘轴扬灰，元宪焚经，玄都一炬；遂使丹诀惟《北斗》之可征，《黄书》共西日而偕没。神隐子谅所未收，正统《藏》于焉缺载。镇南古本，空存其名；"想余"殊称，靡由审辨。陈篇黮闇，搜考无从，嗜古之徒，盖其闵矣。清季莫高石窟，秘室启扃。淹中佚礼，竟随橐驼而西征；《化胡》

遗经，亦逐青牛而东指。天宝旧卷，足辨分毫；玄英《开题》，复资发覆。尤喜《想尔》残注，历劫犹新；于是正一明威之道，晦而复彰；三天柱下之注，微言弗坠。发南极之奥，众音贵和；披《吕览》之篇，与元同气。颐以庸浅，敢乐虚无。未绝学而生忧，惟周行而不殆。爰以讲席闲时，广事稽览，短识与寸阴争晷，驽马同颓影竞驰。稠适上遂，奚以白心，天地将倾，欲问黄缭。循诵此书，良资先觉；游目栖神，薄有微悟。稍为诊发，共数十事，导彼浑灏，等凿窍于混沌；申其诘屈，肆雌黄于玄豕。蠡测管窥，深惭博练。亦知百里之内，芳草非无；千祀以外，兰菊未绝。冀微启于今兹，庶有藉于来哲云尔。

丙申清明饶宗颐选堂序于香港大学中文系

一　解题

敦煌莫高窟所出古写本典籍，为斯坦因博士携归伦敦者，有《老子道经想尔注》残卷，现藏大英博物院，列斯氏编目六八二五号。卷末题“老子《道经》上”，下注“想尔”二字分行。起“则民不争”（上缺），迄卷终，凡五百八十行。注与经文连书，字体大小不分，既不别章次，过章又不起行，与其他唐写本《道德经》款式颇异（孔颖达《礼记正义》称：“马融为《周礼注》，欲省学者两读，故具载本文。”盖后汉以来，始就经为注。此书注与经文连写，犹存东汉晚期注书之式）。

《老子想尔注》，《隋书·经籍志》两唐《志》均不著录。唐玄宗御制《道德真经疏外传》，列古今笺注《道德经》各家：首《节解》上下，云：“老君与尹喜解。”次《想尔》二卷，云：“三天法师张道陵所注。”又次《内解》上下，云：“尹喜以内修之旨解注。”又次河上翁《章句》，云：“汉文帝时，降居陕州河滨。”（《外传》在《正统道藏》三五八册，洞神部玉诀类）五代杜光庭《道德真经广义》，叙历代诠疏笺注六十余家，其首数种，为《节解》上下，《内解》上下，《想尔》二卷，河上公《章句》。于《想尔》下云：“三天法师张道陵所注。”与玄宗《外传》同（亦见宋谢灏《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》，俱引杜光庭云“注者有尹喜《内解》、汉张道陵《想尔》、河上公《章句》”）。

道书旧分七部，所谓三洞四辅者也。四辅之首，为太玄部。《想尔注》原列于太玄部中。《正统道藏》九八九册正乙部《传授经戒仪注诀》（下简称

《注诀》）言道教授经序次，太玄部书，共十卷。兹列前数种如下：

太玄部卷第一老君大字本《道经》上。
太玄部卷第二老君大字本《德经》下。
太玄部卷第三老君《道经》上、《道经》下，河上公《章句》。
太玄部卷第四老君《德经》上、《德经》下，河上公《章句》。
太玄部卷第五老君《道经》上，《想尔训》。
太玄部卷第六老君《道德经》下，《想尔训》。

自第七卷以下为老君《思神图注诀》、老君《传授经戒仪诀》、老君《自然朝仪注诀》、老君《自然斋仪》等。凡右十卷，授经之日，由道士为师者料付之。是《想尔训》与河上《章句》，同为道教必读之经典。《注诀》又论经法序次之由云：

昔尹子初受“大字”三篇，《中经》在“太清部”中（按今《道藏》太清部有《太上老君中经》二卷），所以付上下两卷。汉文精感，真人降迹，得此《章句》，所滞即通。登于金华，友诸天人。隐（按疑即郑隐〔字思远〕，葛洪师之，敦煌本河上《注》、葛玄《序诀》后有郑思远语）注云：读河上一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善。（中略）故次于“大字”。系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遘想尔，以训初回。初回之伦，多同蜀浅，辞说切近，因为赋道。三品要戒（按指上中下三品），济众大航，故次于河上。河上《想尔》，注解已自有殊；“大字”文体，意况亦复有异。皆缘时所须，转训成义，舛文同归，随分所及。值兼则兼通，值偏则偏解。（中略）究此十卷，自足兼通。（中略）必获妙果，妙果有期，不假他寻；果期未至，且览众篇。至于首引《内解》，别次在后，余力观之，幸亦无妨。

由此段文字，可略悉天师道研读《道德经》所用之课本及其次第。初诵“大字本”，托于尹子（即尹喜），疑即玄宗《经疏外传》之尹喜《节解》上下；次读河上《章句》及《想尔注》；又参《内解》，即所谓尹喜以内修之旨解注者。可见《想尔注》在道教经典中之重要性（《真诰》十七记梦各条下云：“又见系师注《老子内解》皆称臣生稽道，恐此亦可是系师书耳。”则《内解》

亦系师所作）。

《注诀》谓《想尔训》为系师所以化道西蜀。系师即张鲁也。《真诰》四记张镇南夜解事，注云："张系师为镇南将军，建安二十一年亡。"《后汉书·刘焉传》："张鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时，客于蜀，学道鹤鸣山中，造作《符书》以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之'米贼'。陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号师君。鲁在汉川垂三十年，建安二十年降曹操，拜镇南将军，封阆中侯。"刘大彬《茅山志》九《道山册》言："《登真隐诀》，陶隐居云：老子《道德经》，有玄师杨真人（即杨羲）手书张镇南古本。其所谓五千文者，有五千字也。数系师内经有四千九百九十九字，由来阙一，是作'三十辐'应作'卅辐'，盖从省易文耳，非正体矣。宗门真迹不存，今传五千文为正本，上下二篇不分章。"（《道藏》百五四册，洞真部纪传类）此记系师张鲁五千文本，情状甚详悉。今敦煌《想尔》残卷"三十辐"作"卅辐"，不分章，删减助字[1]，与此正合。又卷终题"《道经》上"，亦分上下二篇，并同于《注诀》所记。而卷上终"道常无为"章，都三十七章。复与敦煌天宝十载写本卷末记："《道经》卅七章"、"五千文上下二弓（卷）"、"系师定"诸语相符。[2] 综是以言，此《想尔注》本，即所谓系师张鲁之五千文本，断然无疑。

考陆德明《经典释文·序录》，《老子》有《想余注》二卷。下云："不详何人，一云张鲁，或云刘表。"列于刘遗民《玄谱》之下，似陆氏未见其书。卢文弨《释文考证》未及此。而侯康、姚振宗、曾朴诸家《后汉艺文志》，俱依《释文》著录"《想余注》二卷"。按以敦煌写本证之，字明作"想尔"，与《注诀》合。疑"爾"字或书作"尔"，遂误为"余"也。至于撰人，陆氏谓一云"张鲁"，与《注诀》称"系师"同；而玄宗杜光庭则云张道陵，当是陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学。《广弘明集》中唐释法琳《辩正论》云："汉安元年道士张陵分别《黄书》，故注五千文。"则道陵注《老》，彰彰明甚，故兹从玄宗说，题为张陵注云。

《典略》载："熹平中，张脩为太平道，张角为五斗米道。（中略）施净室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒，主以老子五千文，使都习。号奸令为鬼吏，主为病者请祷之法。（中略）后角被诛，修亦亡。及鲁自在汉

---

[1] 关于《道德经》本删减助字问题，另参敦煌所出写本成玄英《老子开题》第四"文数"。

[2] 天宝十载写本，刊于《敦煌秘籍留真新编》下册，见本书附图一。

中，因其人信行修业，遂增饰之。”（《后汉书·刘焉传》章怀《注》及《魏志·张鲁传》裴《注》引。文中“张脩”，斐松之云应是“张衡”，即张陵子。）是天师道以五千文设教，不自张鲁始。陵初作注，传衡至鲁，而鲁更加厘定，故有“系师定本”之目。《注诀》云：“系师得道，化道西蜀，托遘想尔，以训初回。”知此《想尔注》，自张鲁以来，流行于蜀中。惟注语颇浅鄙，复多异解，辄与《老子》本旨乖违；故李唐以降，黯黮不章；《正统道藏》，竟缺不载，其沦佚者久矣。

今此残卷，赖石窟之保存，得重显于世。卷中“民”字不避讳，故向来定为六朝写本。[①] 其书每提及太平符瑞，多合于《太平经》经义，不特东汉老学神仙家一派之说，可略睹其端倪，尤为道教原始思想增一重要资料，对于道教史贡献至巨，不可谓非学术上之鸿宝也。

① 见《北京大学五十周年纪念敦煌考古工作展览概要》，36页。按以字体定之，当为北朝人所书，详《别字记》。

二　录注

原卷经文与注连写，寻览不易；兹分别录出，并依河上本次第，分注章数，以便观省。惟误夺颇多，句读尤难，间有别字，并为注明，其所未寤，则仍其旧。

（上缺）则民不争亦不盗。

不见可欲，使心不乱。

……不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诫；□□，道去复还。心乱遂之，道去之矣。

圣人治：灵〔虚〕其心，实其腹，

心者，规也，中有吉凶善恶。腹者，道囊，气常欲实。心为凶恶，道去囊空；空者耶（邪，下同）入，便煞人。虚去心中凶恶，道来归之，腹则实矣。

弱其志，强其骨，

志随心有善恶，骨随腹仰。气强志为恶，气去骨枯；弱其恶志，气归髓满。

常使民无知无欲；

道绝不行，耶文滋起，货赂为生，民竞贪学之，身随危倾。当禁之，勿知耶文，勿贪宝货，国则易治。上之化下，犹风之靡草。欲如此，上要当知信道。

使知者不敢不为；

上信道不勸（倦），多知之士，虽有耶心，犹志是非，见上勤乙，亦不敢不为也。

则无不治。

如此，国以治也。

以上河上本第三章

道冲而用之又不盈；

道贵中和，当中和行之：志意不可盈溢，违道诫。

㴊（渊）似万物之宗。

道也。人行道，不违诫，㴊深似道。

挫其锐，解其忿；

锐者，心方欲啚（图）恧（恶）；忿者，怒也，皆非道所喜。心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之，勿使五藏忿怒也。自威以道诫，自劝以长生，于此致当。忿争激，急弦声，所以者过。积死迟怒，伤死以疾，五藏以伤，道不能治，故道诫之，重教之丁宁。五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也。和则相生，战则相克，随怒事情，辄（辄）有所发。乙一藏则故克，所胜成病煞人。乙遇阳者，发囚刻王，怒而无伤；虽尔，去死如㸃（发）耳。如人衰者，发王克囚，祸成矣。

和其光，同其尘。

情性不动，喜怒不发，五藏皆和同相生，与道同光尘也。

湛似常存。

如此湛然，常常在不亡。

吾不知谁子？像帝之先。

吾，道也。帝先者，亦道也。与无名万物始同一耳。未知谁家子，能行此道；能行者，便像道也，似帝先矣。

以上河上本第四章

天地不仁，以万物为芻（蒭）苟（狗）。

天地像道，仁于诸善，不仁于诸恶；故煞万物，恶者不爱也，视之如芻（蒭）草如苟畜耳。

圣人不仁，以百姓为芻（蒭）苟。

圣人法天地，仁于善人，不仁恶人，当王政煞恶，亦视之如芻苟也。是以人当积善功，其精神与天通，设欲偒（侵）宫（害）者，天即救之。庸々之人皆是芻苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶不敢见部史也，精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。黄帝仁圣知后世意，故结芻草为苟，以置门户上，欲言后世门户皆芻苟之徒耳；人不解黄帝微意，空而效之，而恶心不改，可谓大恚（恶）也。

天地之间，其犹橐籥。

道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。愚者不信，故犹橐者治（冶）工排橐。籥（籥）者，可吹竹，气动有声，不可见；故以为喻，以解愚心也。

虚而不屈，动而愈出。

清气不见，像如虚也。然呼吸不屈竭也，动之愈益出。

多闻数穷，不如守中。

多知浮华，不知守道全（全）身，寿尽辄穷；数々，非一也。不如学生，守中和之道。

以上河上本第五章

谷神不死，是谓玄牝。

谷者，欲也。精结为神，欲令神不死，当结精自守。牝者，地也，軆性安，女像之，故不擊。男欲结精，心当像地似女，勿为事先。

玄牝门，天地根。

牝，地也，女像之。阴孔为门，死生之官也，冣（最）要，故名根。男荼亦名根。

绵绵若存，

阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。绵乙者微也，从其微少，若少年则长存矣。今此乃为大害，道造之何？道重継（继）祠，种类不绝，欲令合精产生，故教之。年少，微省，不绝，不教之勤力也。勤力之计出愚人之心耳，岂可怨道乎？上德之人，志搡（操）坚强，能不恋结产生，少时便绝。又善神早成，言此者道精也；故令天地无祠，龙无子，仙人妻，玉女无夫，其大信也。

用之不动。

能用此道，应得仙寿，男女之事，不可不勤也。

以上河上本第六章

天长地久。天地所以能长久者，以其不自主，故能长久。

能法道，故能自生而长久也。

是以圣人后其身而身先，

求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也；而目此得仙寿，获福在俗人先，即为身先。

外其身而身存；

与上同义。

以其无尸，故能成其尸。

不知长生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。

以上河上本第七章

上善若水。乙善利万物，又不争，

水善能柔弱，像道。去高就下，避实归虚，常润利万物，终不争，故欲令人法则之也。

虚众人之所恶，故几于道。

水能受垢辱不洯（洁）之物，几像道也。

居善地，心善㴱，

水善得窐空，便居止为㴱。㴱，深也。

与善仁，

人当法水，心常乐善仁。

言善信，

人当常相教为善，有诚信。

政善治，

人君理国，常当法道为政，则致治。

事善能，

人眠苐（等）当欲事师，当求善能知真道者；不当事耶伪伎巧，耶知骄（骄）奢也。

动善时。

人欲举动勿违道诫，不可得伤王气。

夫唯不争，故无尤。

唯，独也；尤，大也。人独能放水不争，终不遇大吉。

以上河上本第八章

持而满之，不若其已；揣而悦之，不可长宝。

道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑（脑），心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝。若，如也；不如，直自然如也。

金玉满室，莫之能守；

人之精气满藏中，苦无爱守之者，不肯自然闭（闭）心而揣挠之，即大迷矣。

富贵而骄，自遗咎。

精结成神，阳炁有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也。骄欺，咎即成。又外说乘权富贵而骄世，即有咎也。

名成功遂身退，天之道。

名与功，身之仇，功名就，身即灭，故道诫之。范蚃（蠡）乘舟去；道意谦信，不隐身形剥，是其效也。

以上河上本第九章

载营魄抱一能无离，

鬼，白也，故精白，与元〔炁〕同色。身为精车，精落故当载营之。神成气来（来），载营人身，欲令此功无离一。一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也；一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一

散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也；去生遂远矣。

专气致柔能婴儿，

婴儿无为故合道，但不知自制，知稍生，故致老；谓欲为柔致气，法儿小时。

涤除玄览能无疵，

人身像天地。览，广也，疵，恶也，非道所憙（喜）；当涤除一身，行必令无恶也。

爱民治国而无知，

人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意，教民皆令知道真；无令知伪道耶知也。

明白四达而无为，

上土（士）心通，自多所知，乙恶而弃，知善能行，勿敢为恶事也。

天地开阖而为雌。

男女阴阳孔也，男当法地似女，前章已说矣。

生之畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰（宰），是谓玄德。

玄，天也，常法道行如此，欲令人法也。

以上河上本第十章

卅辐共一毂，当其无，有车之用；

古未有车时，退然；道遣奚仲作之，愚者得车，贪利而已，不念行道，不觉道神，贤者见之，乃知道恩（恩），默而自厉，重守道真也。

埏埴为器，当其无，有器之用；

亦与车同说。

凿户牖以为室，当其无，有室之用。

道使黄帝为之，亦与车同说。

有之以为利，无之以为用。

此三物本难作，非道不成。俗人得之，但贪其利，不知其元；贤者见之，还守其用，乙道为本；贤愚之心如南与北，万不同。此三之义指如是耳。今世间伪伎曰（因）缘真文设诈巧，言道有天毂人身有毂（按董思靖云："三十辐共一毂，为取五藏各有六气之象。"），专炁为柔，辐指形为锢（镕）；又培胎练形，当如土（土）为凡（瓦）时；又言道有户牖在人身中；皆耶伪不可用，乙之者大迷矣。

以上河上本第十一章

五色令人目盲，

目光散故盲。

五音令人耳聋，

非雅音也，郑卫之声，抗诤伤人，听过神去故聋。

五味令人口爽，

道不食之，口爽者，糜烂生疮。

驰骋田獵（猎）令人心发狂，

心不念正，但念煞无罪之兽，当得不得，故狂。

难得之货令人行妨。

道所不欲也。行道致生，不致货；乙有为，乃致货妨道矣。

是以圣人为腹，不为目。故去彼取此。

腹与目前章以说矣。去彼恶行，取此道诫也。

以上河上本第十二章

宠辱若惊，贵大患若身。

道不憙（喜）强求尊贵，有宠辄有辱。若，如也，得之，当如惊，不憙也。若者，谓彼人也，必违道求荣，患归若身矣。

何谓宠辱为下？得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。

为下者，贪宠之人，计之下者耳，非道所贵也。

何谓贵大患若身？

如前说。

吾所以有大患，为我有身；

吾，道也。我者，吾同。道至尊，常畏患不敢求荣，思欲损身；彼贪宠之人，身岂能胜道乎？为身而违诫，非也。

及我无身，吾有何患。

吾、我，道也；志欲无身，但欲养神耳，欲令人自法，故云之。

故贵以身于天下，〔若可托天下〕；

若者，谓彼有身贪宠之人，若以贪宠有身，不可托天下之号也。所以者，此人但知贪宠有身，必欲好衣美食，广宫室，高台榭，积珎（珍）宝，则有为；令百姓劳弊，故不可令为天子也。设如道意，有身不爱，不求荣好，不奢侈饮食，常弊薄羸（羸）行；有天下必无为，守朴素，合道意矣。人但当保身，不当爱身，何谓也？奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也。

爱以身为天下，若可寄天下。

与上同义。

以上河上本第十三章

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，博之不得名曰微；

夷者，平且广；希者，大度形；微者，道炁清，此三事欲叹道之德美耳。

此三者不可致诘，故混而为一；

此三者淳说道之美，道者天下万事之本；诘之者所况多，竹素不能胜载也，故还归一。多者何？伤朴散淳，薄更入耶，故不可诘也。

其上不皦，其下不忽，

道炁常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也；上则不皦，下则不忽，乙有声也。

蝇蝇不可名，复归于无物；

道如是，不可见名，如无所有也。

是无状之状，无物之像；

道至尊，微而隐，无状貌（貌）形像也；但可从其诫，不可见知也。今世间伪伎指形名道，令有服色名字、状貌、长拒（短）非也，悉耶伪耳。

是谓惚慌；迎不见其首，随不见其后。

道明不可见知，无形像也。

执古之道，以御今之有。

何以知此道今端有？观古得仙寿者，悉行之以得，知今俗有不绝也。

以故古始，是谓道纪。

能以古仙寿若喻，今自勉厉守道真，即得道经纪也。

以上河上本第十四章

古之善为士者，微妙玄通，

玄，天也；古之仙士，能守信微妙，与天相通。

深不可识。

人行道奉诫，微气归之，为气渊乙深也，故不可识也。

夫唯不可识，故强为之容。

唯，独也；容，形状也。独行道，德备渊深，不知当名之云何，强名之善为士者，道美大之也。

豫若冬涉川；犹若畏四邻；

冬涉川者，恐惧也。畏四邻，不敢为非，恐邻里知也。尊道奉诫之人，犹豫行止之间，常当畏敬如此。

俨若客；

谦不敢犯恶，若客坐主人堂也。

散若冰将汋；

情欲思虑怒憙恶事，道所不欲，心欲规之，便即制止解散，令如冰见日散汋。

混若朴；旷若谷；

勉信道真，弃耶知守本朴。无他思虑，心中旷乙但信道，如谷冰之志，东汻（流）欲归海也。

肫若浊。浊以静之徐清，

求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道，学知清静，意当时如痴浊也。以能痴浊，朴且欲就矣。然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗。清静大要，道微所乐，天地湛然，则云起露吐，万物滋润。迅雷风趣，则汉燥物疼，道气隐藏，常不周处。人法天地，故不得

燎处；常清静为务，晨暮露上下，人身气亦布至，师设晨暮清静为大要，故虽天地有失，为人为诫，辄能自反，还归道素，人德不及，若其有失，遂去不顾，致当自约持也。

安以动之徐生，

人欲举事，先孝（考）之道诫，安思其义不犯道，乃徐施之，生道不去。

保此道者不欲盈。

不欲志意盈溢，思念恶事也。

夫唯不盈，能弊复成。

尸死为弊，尸生为成，独能守道不盈溢，故能改弊为成耳。

以上河上本第十五章

致虚极，守静笃。

道真自有常度，人不能明之，必复仚（企）暮（慕），世间常伪伎，曰出教授，指形名道，令有处所，肰（服）色长短有分数，而思想之，苦极无福报，此虚诈耳。强欲令虚诈为真，甚极，不如守静自笃也。

万物并作，吾以观其复。夫物云云，各归其根。

万物含道精，并作，初生起时也。吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也。

归根曰静，

道气归根，愈当清净矣。

静曰复命。复命曰常。

知宝根清静，复命之常法也。

知常明；

知此常法，乃为明耳。

不知常，妄作凶。

世常伪伎，不知常意，妄有指书，故悉凶。

知常容；

知常法意，常保形容。

容能公，

以道保形容，为天地上容，处天地间不畏死，故公也。

公能生，

能行道公政，故常生也。

生能天，

能致长生，则副天也。

天能道，

天能久生，法道故也。

道能久；

人法道意，便能长久也。

没身不殆。

太阴道积，练形之宫也。世有不可处，贤者避去，托死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。

以上河上本第十六章

太上下知有之；

知道，上知也，知也。恶事，下知也。虽有上知，当具识恶事，改之不敢为也。

其次，亲之誉之；

见求善之人晓道意，可亲也。见学善之人勤乙者，可就誉也。复教劝之，勉力助道宣教。

其次畏之；

见恶人，诫为说善，其人闻义则服，可教改也，就电（申）道诫示之，畏以天威，令自改也。

侮之。

为恶人说善，不化而甫咲（笑）之者，此即芻苟之徒耳，非人也，可欺侮之，勿与语也。

信不足，有不信。

刍狗之徒，内信不足，故不信善人之言也。

犹其贵言，成功事遂。

道之所言，无一可弃者，得仙之士，但贵道言，故辄成功事遂也。

百姓谓我自然。

我，仙士也，百姓不学我，有贵信道言以致此功，而意我自然，当示不肯佘（企）及效我也。

以上河上本第十七章

大道废，有仁义；

上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相像类，仁义不别。今道不用，人悉弊薄，时有一人行义，便共表别之，故言有也。

智慧出，有大伪；

真道藏，耶文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。何谓耶文？其五经半入耶，其五经以外，众书传记、尸人所作，悉耶耳。

六亲不和，有孝慈；

道用时，家乙慈孝，皆同相类，慈孝不别。今道不用，人不慈孝，六亲不和；时有一人行慈孝，便共表别之，故言有也。

国家昏乱，有忠臣。

道用时，帝王躬奉行之，练明其意，以臣庶于此，吏民莫有不法效者。知道意贱死贵仙，竞行忠孝质朴，□端以臣为名，皆忠相类不别。今道不用，臣皆学耶文习权诈随心情，面言善内怀恶；时有一人行忠诚，便共表别之，故言有也。道用时，臣忠子孝，国则易治，时臣子不畏君父也，乃畏天神。孝其行不得仙寿，故自至诚，既为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报。设君父知之，必赏以高官，报以意气，如此功尽，天福不至。是故嘿而行之，不欲见功。今之臣子虽忠孝，皆欲以买君父求功名，过时不显异之，便屏恕（怒?）之，言无所知。此类外是内非，无至诚感天之行，故令国难治。今欲复此，疾要在帝王当专心信道诚也。

以上河上本第十八章

绝圣弃知，民利百倍；

谓作圣知耶文者，夫圣人天所挺生，必有表，河雒著名。然常宣真，不至受有误耶道，不信明圣人之言，故令千百岁大圣演真，涤除耶文。今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不囙本，而章篇自揆，不能得道言；先为身，不劝民真道可得仙寿，脩善自勤。反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，乙书欺人。此乃罪盈三千，为大恶人，至令后学者不复信道，元乙不椗（旋），子不念供养，民不念田，但逐耶学，倾侧师门，尽气诵病，到于穷年，会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能致太平；民用此不息，倍城邑虚空，是故绝诈圣邪知，不绝“真圣道知”也。

绝仁弃义，民复孝慈；

治国法道，听任天下仁义之人，勿得强赏也。所以者，尊大其化，

广开道心，人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。今王政强赏之，民不复归天，见人可欺，便诈为仁义，欲求禄赏。旁人虽知其邪，交见得官禄，便复慕之，诈为仁义，终不相及也。世人察之不审，故绝之勿赏，民悉自复慈孝矣。此义平忤俗夫心，久乙自解，与道合矣，人君深当明之也。

绝巧弃利，盗贼无有。

耶巧也，利、所得财宝也，世不用之，盗贼亦不利也。

此三言为文未足，故令有所属，见素抱朴，

三事、天下大乱之源，欲演散之、亿文复不足，竹素不胜矣。受〔应作不胜受矣〕故令属此道文，不在外书也。揲说其大略，可知之为乱原。

少私寡欲。

道之所说无私，少欲于世俗耳。

以上河上本第十九章

绝学无忧。唯之与何，相去几何？

未知者复怪问之，绝耶学，道与之何？耶与道相去近远？绝耶学，独守道，乙必与之；耶道与耶学甚远，道生耶死，乙属地，生属天，故极远。

美之与恶，相去何若？

未知者复怪问之，欲知美恶相去近远，何如道与耶学近远也？今等耳。美，善也。生故属天，恶死亦属地也。

人之所畏，不可不畏。莽其未央！

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽乙，未央脱死也，俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。

众人熙熙，若亨大牢（牢），若春登臺；

众俗之人，不信道，乐为恶事，若饮食之，春登高台也。

我魄未兆，若婴儿未孩；魆无所归。

我，仙士也。但乐信道守诫，不乐恶事，至恶事之间，无心意如婴儿未生时也。

众人皆有余，我独若遗。

众俗人怀恶，常有余意计念思虑；仙士意中都遗忘之，无所有也。

我愚人之心纯！

仙士味道，不知俗事，纯Z若痴也。

俗人照Z，

俗人不信道，但见耶恶利得，照照甚明也。

我独若昏；

仙士闭心，不思虑耶恶利得，若昏Z冥也。

俗人察Z，

知俗事审明也。

我独闷Z。

不知俗事也。

忽若晦，家（寂）无所止。

仙士意志道如晦，思卧安床，不复杂俗事也。精思止于道，不止于俗事也。

众人皆有已，我独顽以鄙。

俗人于世间，自有财宝功名；仙士于俗，如顽鄙也。

我欲异于人，而贵食母。

仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者，身也，于内为胃，主五藏气。俗人食谷，乙绝便死；仙士有谷食之，无则食气；归胃，即肠重囊也。腹之为实，前章已说之矣。

以上河上本第二十章

孔德之容，唯道是从。

道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤。

道之为物，唯慌唯惚。

道微，独能慌惚不可见也。

慌惚中有物；惚慌中有像。

不可以道不见故轻也，中有大神气，故喻囊斋。

窈冥中有精。

大除中也，有道精，分之与万物，万物精共一本。

其精甚真，

生死之官也，精其（甚）真，当宝之也。

其中有信。

古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。今但结精便可得可得（此二字疑衍）生乎？不（否）也，要诸行当备。所以精者，道之别气也，入人身中为根本，持其半，乃先言之。夫欲宝精，百行当脩，万善当著，调和五行，憙怒悉去，天曹左契，筭（算）有余数，精乃守之。恶人宝精，唐（空也）自苦终不居，必自泄漏也。心应规，制万事，故号明堂三道，布阳耶阴害，以中正度道气。精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去。行善不

积，源不通，水必燥干。决水溉野渠如溪江，虽堤在，源泝泄必亦空，䄂燥炘裂，百病并生。斯三不慎，池为空坑也。

自古及今，其名不去，

古今常共此一道，不去离人也。

以阅终甫。

道有以来，更阅终始非一也。甫者、始也。

吾何以知终甫之然？以此。

吾，道也，所以知古今终始共此一道，其事如此也。

以上河上本第二十一章

曲则全，

谦也，月谦，先曲后全明；学道反俗，当时如曲不足也，后亦全明。

枉则正，

枉亦曲也，曲变则正；学道反俗，独自勤苦，当时如相侵枉也，后致正。

窐则盈，

谦虚意也。行无恶，其处空；道喻水，喜归空，居恶处便为善，炁归满，故盈。

弊则新，

物弊变更新，学道羸弊，后更致新福也。

少则得，多则或。

陈力殖谷，裁令自足，天与之。无基考可得福，多望不止则或（惑）；Z，耶归之也。

是以圣人抱一为天下式。

一，道也。设诫，圣人行之为抱一也，常教天下为法式也。

不自是，故章；

明者乐之，就诫教之。不乐者，墨以不言，我是若非，勿与之争也。

不自见，故明；

圣人法道，有功不多，不见德能也。

不自伐，故有功；

恶者，伐身之斧也，圣人法道不为恶，故不伐身，常仝其功也。

不自矜（矜），故长。

圣人法道，但念积行，令身长生乙之行；垢辱贫羸，不矜伤身，以好衣美食与之也。

夫唯不争，故莫能与争。

圣人不与俗人争，有争，避之高逝，俗人如何能与之共争乎？

古之所谓曲则仝，岂虚语？故成仝而归之。

谦曲后仝明，非虚语也；恐人不解，故重申示之也。

以上河上本第二十二章

希言自然。

自然，道也，乐清静。希言，入清静。合自然，可久也。

飘风不终朝，趍雨不终日。

不合清静自然，故不久竟日也。

孰为此？天地。

孰，谁也。天地为飘风趍雨，为人为诫不合道，故令不久也。

天地尚不能久，而况于人。

天地尚不能久，人欲为烦跞之事，思虑耶计，安能得久乎?

故从事而道得之，

而，如也，人举事令如道，乙善欲得之曰自然也。

同于德者德得之，

人举事与德合，德欲得之也。

同于失者道失之。

人举事不惧畏道诫，失道意，道即去之，自然如此。

信不足，有不信。

前章已说之也。

以上河上本第二十三章

喘者不久，

用气喘息，不合清静，不可久也。

跨者不行。

欲行千里，一步而始，积之以渐；今大跨而立，非能行者也，不可久也。

自见不明，自是不彰，自饶无功，自矜不长。

复解前章之意耳。

其在道。

欲求仙寿天福要在信道，守诚守信，不为贰过；罪成结在天曹，右契无到而穷，不复在余也。

曰馀食馁行，物有恶之；

行道者生，失道者死；天之正法，不在祭馁祷祠也。道故禁祭馁祷祠，与之重罚。祭馁与耶同，故有馀食器物，道人终不欲食用之也。

故有道不处。

有道者不处祭馁祷祠之间也。

以上河上本第二十四章

有物混成，先天地生，家（疑衍）家漠独立不改，周行不殆，可以为天下母。

叹无名大道之巍Z也，真天下之母也。

吾不知其名，字之曰道，

吾，道也，还叹道美，难可名字，故曰道也。

吾强为之名曰大。

言道甚大。言强者，恐不复，不能副其德也。

大曰逝，

Z，去也，大神无能制者，便立能去之也。

逝曰远，

翕然便能远去也。

远曰反。

翕然便能还反也。

道大，天大，地大，生大。

四大之中，何者宷大乎？道宷大也。

域中有四大，而生处一。

四大之中，所以令生处一者；生，道之别躰（体）也。

人法地，乙法天，乙法道，乙法自然。

自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人可不敬道乎！

以上河上本第二十五章

重为轻根，静为趮君。

道人当自重精神，清静为本。

是以君子终日行，不离辎（辎）重。

乙精神清净，君子辎重也，终日行之不可离也。

虽有荣观，燕处超然。

天子王公也。虽有荣观为人所尊，务当重清静，奉行道诫也。

如何万乘之主以身轻天下？

天子乘人之权，尤当畏天尊道。设误意自谓尊贵，不复惧天道，即为自轻其身于天下也。

轻则失本，趮则失君。

轻躁多违道度，则受罚辱，失其本身，亡其尊推矣。

以上河上本第二十六章

善行无徹跡，

信道行善，无恶跡也。

善言无瑕适，

人非道言恶，天鄣夺筭。今信道言善，教授不耶，则无适也。

善计不用筹筭，

明计者心解，可不须用筭；至心信道者，发自至诚，不须旁人自劝。

善闭无关揵不可开，

心三川，阳耶阴害，悉当闭之勿用，中道为正。至诚能闭耶志者，虽无关揵永不可开；不至诚者，虽有关揵犹可开也。

善结无绳约不可解。

结志求生，务从道诚。至诚者为之，虽无绳约，永不可解。不至诚者，虽有绳约，犹可解也。

是以圣人常善救人，而无弃人，

常为善，见恶人不弃也；就往教之，示道诚，诶（俛）其人不化，不可如何也。

常善救物而无弃物。

与上同义也。

是谓袭明。

袭常明也，能知此意明乙也。

善人不善人师，

不善人从善人学善，故为师，终无善人从不善人学善也。

不善人善人之资。

善人无恶，乃以恶人为资，若不善人见人，其恶不可（疑有脱误），善人益自勤劝。

不贵其师，不爱其资；虽知大迷，

不善人不贵善人，善人（上四字原卷作“善乙人乙”）不以恶人自改，皆为大迷也。

此谓要妙。

明知此甚要妙也。

以上河上本第二十七章

知其雄，守其雌（雌）为天下奚。

欲令雄如雌。奚，何也。亦近要也，知要安精神，即得天下之要。

常德不离，复归于婴儿。

专精无为，道德常不离之，更反为婴儿。

知白守其黑，为天下式。

精白与元炁同，同色，黑，太阴中也，于人在贤（肾），精藏之。安如不用为守黑，天下常法式也。

常德不贷，复归于无极。

知守黑者，道德常在，不从人贷，必当偿之，不如自有也。行《玄女经》龚子容成之法，悉欲贷；何人主当贷若者乎？故令不得也。唯有自守，绝心闭念者，大无极也。

知其荣，守其辱，为天下谷。

有荣必有辱，道人畏辱，故不贪荣，但归志于道，唯愿长生，如天下谷水之欲东流归于海也。

为天下谷，常德乃足，复归于朴。

志道当如谷水之志欲归海，道德常足。朴、道本气也，人行道归朴，与道合。

朴散为器，圣人用为官长。

为器，以离道矣，不当令朴散也。圣人能不散之，故官长治人，能致太平。

是以大制无剖（割）。

道人同知俗事高官重禄好衣美食珍宝之味耳，皆不能致长生。长生（上四字原卷作“长乙生乙”）为大福，为道人欲制大，故自忌（忍）不以俗（俗）事剖心情也。

以上河上本第二十八章

将欲取天下而为之，

狂或（惑）之人，图欲篡杀，天必煞之，不可为也。

吾见，

吾，道也，同见天下之尊，非当所为，不敢为之。愚人宁能胜道乎？为之，故有害也。

其不得已。

国不可一日无君，五帝精生，河雒著名，七宿精见，五纬合同，明受天任而令为之，其不得已耳，非天下所任，不可妄庶几也。

天下神器不可为；为者败之，执者失之。

非天所任，往必败失之矣。

夫物或行或随，

自然相感也。行善，道随之；行恶，害随之也。

或噓或吹，

噓温吹寒，善恶同规，祸福同根。虽得噓温，慎复吹寒；得福，慎祸来。

或强或羸，

强后必更羸，乙复反更强，先处强者后必有羸，道人发先，处羸后更强。

或接或随（堕）。

身常当自生，安精神为本，不可恃人自扶接也。夫危国之君，忠臣接之，不（否）则亡。夫病人，医至救之，不制则死。

是以圣人去甚，去奢，去泰。

去甚恶及奢太也。

以上河上本第二十九章

以道佐人主者，不以兵强天下。

治国之君务脩道德，忠臣辅佐务在行道，乙普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣。不可敀（?）兵强也。兵者非吉器也，道之设形，以威不化，不可专心甘乐也。道故斥（斥）庠楼，远狼狐，将军骑官房外居，锋星脩柔去极疏。但当信道，于武略耳。

其事好还。

以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙。

师之所处荆棘生。

天子之军称师，兵不合道，所在淳见煞气，不见人民，但见荆棘生。

故善者果而已，不以取强。

果、诚也，为善至诚而已，不得依兵图恶以自强。

果而勿骄，

至诚守善，勿骄上人。

果而勿矜，

至诚守善勿矜身。

果而勿伐。

至诚守善勿伐身也。

果而不得已，是果而勿强。

至诚守善，勿贪兵威，设当时佐帝王图兵，当不得已而有，勿甘乐也，勿以常为强也。风后佐黄帝伐蚩尤，吕望佐武王伐纣，皆不得已而为之耳。

物壮则老，谓之非道；非道早已。

闻道不能行，故老，乙不止，早已矣。

以上河上本第三十章

夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道不处。

兵者非道所憙，有道者不处之。

君子居则贵左，用兵则贵右。

左右，契也。

兵者不祥器，非君子之器。

重明其凶事也。

不得已而用之。

前章已说之也。

恬惔为上，故不美。

道人恬惔，不美兵也。

若美，必乐之，是煞人。夫乐煞者，不可得意于天下。

明乐兵乐煞不可也。

故吉事尚左，丧事尚右。

左右，葬也。

是以偏将军居左，上将军居右。

偏将军不专煞生之权，像左；上将军专煞，像右。

言以丧礼（禮）处之。煞人众多，以悲哀泣之。战胜，以丧礼处之。

不得已而有者，辄三申五令，示以道诫，愿受其降。不从者当闵伤悲泣之，如家有丧，勿喜快也。

以上河上本第三十一章

道常无名，

不名大，托微小也。

朴虽小，天下不敢臣。

道虽微小，为天下母，故不可得臣。

王侯若能守，万物将自賓。

人不可以贵轻道，当之，万物皆自宾伏。

天地相合以降甘露，

王者行道，天地憙，滋泽生。

民莫之令而自均。

王者尊道，吏民企効。不畏法律，乃畏天神。不敢为非恶，皆欲全身。不须令勑而自平均。

始制有名，

道人求生，不贪荣名，今王侯承先人之后有荣名，不强求也，道听之，但欲令务尊道行诫，勿驕溢也。

名亦既有，夫亦将知止。

王侯承先人之后既有名，当知止足，不得复思高尊强求也。

知止不殆。

请知止足，终不危殆。

譬道在天下，犹川谷与江海。

道在天下，譬如江海，人一心志道，当如谷水之欲归海也。

以上河上本第三十二章

知人者智，

知平他人善恶，虽知不合道德，道人但当自省其身，令不陷于死地，勿平他人也。

自知者明。

如此甚明矣。

胜人有力，

好胜人者，但名有力耳。

自胜者强。

自脩身，行善胜恶，此乃强也。

知足者富，

道与谦也。

强行有志。

道诚甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。

不失其所者久，

富贵贫贱，各自守道为务，至诚者道与之，贫贱者无自鄙，强欲求富贵也。不强求者为不失其所，故久也。又一说曰：喜怒五行战伤者，人病死，不复待罪满也。今当和五行，令各安其位勿相犯，亦久也。

死而不亡者寿。

道人行备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。

以上河上本第三十三章

大道泛，其可左右；

泛，广也，道甚广大，处柔弱不与俗人争，教人以诚慎者宜左契，不诚慎者置左契。（参笺证天曹条）

万物恃以生而不辞，

不辞谢恳（恩），道不责也。

成功不名有；衣被万物不为主，可名于小；

道不名功，常称小也。

万物归之不为主，可名于大。

归，仰也，以为生既不责恩，复不名主，道乃能常大耳。

是以圣人终不为大，故能成其大。

法道常先称小，后必乃能大，乙者长生，与道等寿。

以上河上本第三十四章

执大象，天下往；

王者执正法像大道，天下归往，旷塞重驿，向风而至。道之为化，自高而降，指谓王者，故贵一人，制无二君，是以帝王常当行道，然后乃及吏民，非独道士可行，王者弃捐也。上圣之君，师道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所积，致之者，道君也。中贤之君，志信不纯，政复扶接，能任贤良，臣弼之以道，虽存国，会不荡乙，劳精躬勤。良辅朝去，暮国倾危，制不在上，故在彼去臣，所以者化逆（逆）也。犹水不沂西，虽有良臣，常难致治。况群耶杂政，制君讳道，非贱

真文，以为人世可久随之王者，道可久弃捐。道尊且神，终不听人，故放精耶，变异汾（汾）乙（纷纷），将以诫诲，道隐却观。乱极必理，道意必宣，是以帝王大臣不可不用心慇勤审察之焉。

佳（往）而不害，

王者行道，乙来归往，王者亦皆乐道，知神明不可欺负，不畏法律也，乃畏天神，不敢为非恶，臣忠子孝，出自然至心，王法无所复害，形罚格藏，故易治，王者乐也。

安平大乐。

如此之治，甚大乐也。

与珥，过客止。

诸与天灾（災）变怪，日月运（晕）珥，倍臣纵横，剌（刺）贯之咎，过罪所致。五星顺轨，客逆不曜，疾疫之气，都悉止矣。

道出言，淡无味；

道之所言，反俗绝巧，于俗人中甚无味也。无味之中有大生味，故圣人味无味之味。

视不足见，听不足闻，用不可既。

道乐质朴，辞无余。视道言，听道诫，或不足见闻耳，而难行；能行能用，庆福不可既尽也。

以上河上本第三十五章

将欲翕之，必固张之；

善恶同规，祸福同根，其先张者，后必翕。

将欲弱之，必固强之；

先强后必弱。

将欲廢（废）之，必固兴之；

先兴后必衰廢。

将夺之，必固与之；

先得后必夺也。

是谓微明。

此四事即四怨四贼也，能知之者微且明，知则副道也。道人畏翕弱廢（废）夺，故造行先自翕自弱自廢自夺，然后乃得其吉。及俗人廢言，先取张强兴（与）之利，然后返凶矣。故诫知止足，令人于世间裁自如，便思施惠散财除殃，不敢多求。奉道诫者可长处吉不凶，不能止足相返不虚也。道人不可敢非，实有微明之知。

柔弱胜刚强。

道气微弱，故久在无所不伏。水法道柔弱，故能消穿崖石。道人当法之。

鱼不可胜于渊，

诫为渊，道犹水，人犹鱼。乙失渊去水则死，人不行诫守道，乙去则死。

国有利器，不可以视人。

宝精勿费，令行缺（缺）也。又一说曰：道人宁施人，勿为人所施；宁避人，勿为人所避；宁教人为善，勿为人所教；宁为人所怒，勿怒人；分均，宁与人多，勿为人所与多。其返此者，即为示人利器也。

以上河上本第三十六章

道常无为而无不为。

道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。

王侯若能守，

王者虽尊，犹常畏道，奉诫行之。

万物将自化。

王者法道为政，吏民庶薛（孽）子悉化为道。

化如欲作，吾将镇之以无名之朴。

失正变得耶，乙改得正。今王者法道，民悉从正，斋正而止，不可复变，乙为耶矣。观其将变，道便镇制之，检以无名之朴，教诫见也。王者亦当法道镇制之，而不能制者，世俗悉变为耶矣，下古世是也。

无名之朴，亦将不欲。

道性于俗间都无所欲，王者亦当法之。

无欲以静，天地自止（正）。

道常无欲，乐清静，故令天地常正。天地，道臣也，王者法道行诫，臣下悉皆自正矣。

以上河上本第三十七章

老子道经上想尔

三　校议

《想尔注》所传五千文，为系师减字本。今所见《道德经》本，可称为一家眷属者，有：

（一）道士索洞玄经写本。敦煌出，伯希和目列二五八四号。见台湾大学印神田喜一郎辑《敦煌秘籍留真新编》下册。末有“道士索洞玄经”六小字。本校简称“玄本”。（附图二）

（二）罗振玉《道德经考异》及《补遗》中唐人写本之一部分，即蒋锡昌《老子校诂》之敦、乙、丙、丁本。本校仍沿蒋氏简称。

（三）北平图书馆藏唐写残卷（存第二十章之下半至二十七章之上半），即蒋锡昌《校诂》之“馆本”。本校沿称“馆本”。

（四）遂州龙兴碑。碑既佚，今见焦竑《老子考异》从《道德经次解》转引，与唐代易州、邢州、广明、景福各经幢皆有歧异。本校简称“遂碑”。

若河上公《章句》，虽非删助字本，而思想脉络，亦与《想尔》有关。（说详下）又为道教徒通用之本，故本篇据上刊各种参校。经文以《想尔》为主，章次依河上本（用影宋虞塾本，简称河本）：

第三章“灵其心”　“灵”字各本并作“虚”。

又“使（民）心不乱”　《淮南子·道应训》、《蜀志·秦宓传》及《易艮卦孔疏》、《晋书·吴隐之传》、《文选·东京赋注》所引此文，皆无“民”字；刘师培《老子斠补》谓唐初避讳删去；今此六朝写本无“民”字，可证刘说之非。

又“使知者不敢不为，（为无为）则无不治”　敢下有“不”字，“为”下有“为无为”三字，惟玄本、遂碑同。

第七章“故能长久”　“久”字，玄本、遂碑同，他本并作“生”。

又“以其无尸，故能成其尸”　二“尸”字，惟玄本、遂碑同，他本并作“私”。

第十章“载营魄抱一”　唐玄宗改“载”为“哉”，属上读。案《想尔》及玄本、遂碑皆作“载营魄抱一”。

《楚辞·远游》云：“载营魄而登遐兮。”王《注》：“抱我灵魂而上升也。”此汉人故读及故训如此。

《淮南子·道应训》亦作“载营魄”，玄宗改非。

又“天地开阖”　“地”字惟丙本同，他本与玄本、遂碑并作“门”。

第十一章“卅辐”　“卅”字惟玄本同，他本并作“三十”。

敦煌本成玄英《老子开题》云：“古者三十分为二文，今时卅总为一字，有此离合，故少一文也。”（附图四）按系师葛本不足五千言，所以为四千九百九十九字，其故在此。

第十四章“其下不忽”　“忽”字，玄本、遂碑同，他本并作“昧”。

又“以故古始”　“故”字他本皆作“知”。

第十五章“涣若冰将汋”　“汋”字，玄本、遂碑同，他本作“释”。

又“能弊复成”　“弊”字，玄本、遂碑同（易县各经幢亦同），他本作“蔽”。

第十六章“妄作凶”　“妄”字他本并同，惟玄本作“忘”，疑误。

又“公能生，生能天”　二“生”字，玄本、遂碑同，他本并作“王”。

第十七章“（其次）侮之”　“其次”二字，玄本、遂碑同无。他本并有。按《想尔》分注文于“亲之誉之”下、“畏之”下、“侮之”下，知原文分“畏”与“侮”为二事，则“侮”上删去“其次”二字，显然可见。

第十九章“此三言”　“言”字玄本、遂碑同。他本并作“者”。但《想尔注》文又同河上《章句》作“三事”。说详下。

第二十章“唯之与何”　“何”字，他本并作“阿”，惟伯希和目二三二九号古写卷作“何”（据唐文播《巴黎所藏敦煌老子写卷斠记》）。

又“美之与恶，相去何若”　“美”字、“何若”二字，玄本、遂碑同。他本“美”或作“善”，“何若”或作“若何”。案第二章“皆知美之为美，斯恶矣”。是美恶对言，又“若”字与上句“恶”字韵，此《想尔》犹存古

义处。

又“若亨太牢”　“亨”字玄本同，陆德明《经典释文》亦作“亨”。遂碑及他本并作“享”。

又“我魄未兆”　“魄”字，玄本、遂碑同。他本作“怕”，或作“泊”，或作“廓”。

又“魁无所归”　“魁”别体字，他本并作“魁”，说详笺证。

又“俗人照照”　二“照”字，玄本同，他本并作“昭昭”。《释文》云：“昭一本作照。”

第二十一章“以阅终甫，吾何以知终甫之然”　二“终”字“然”字，玄本、遂碑、馆本同。他本“终”并作“众”。《释文》云：“河上一本直云‘吾何状也’。”案影宋河上本仍作“然”，不作“状”。

第二十三章“故从事而道得之”　此下四句，玄本、遂碑各有微异。他本并多数句，此系师本减字之最明显者。

第二十四章“喘者不久，跨者不行”　此二句玄本、馆本、遂碑全同。惟《广明碑》于二句中间多“企者不立”句，他本下句同，而上句多作“跂者不立”。成玄英《老子开题》云：“以佡为喘，以愚为娱，若斯之文，愚所未喻。”案“佡”即“企”字。敦煌本《文选·剧秦美新》“延颈佡踵”，亦以“佡”为“企”。惟《广明碑》作“喘者不久，企者不立，跨者不行”。三句，各本或缺第一句，或缺第二句，又有一二句并作“企者不久”者（如易县景龙二年《碑》）。开题误以“喘著不久”与“企著不久”为同是一句，因谓“佡”为“喘”，不知此种本子乃二句并作一句，并非句首之字误笔也。

又“自饶无功”　“饶”字，玄本、馆本、遂碑同，他本并作“伐”。案《老子》文常用“自伐”字，《想尔》于他“自伐”句，以自削伐其身体立义，故文仍其旧；此处义别，故作“自饶”。

又“曰馀食馁”　“馁”字，玄本、馆本、遂碑同，他本并作“赘”。

第二十五章“道大天大地大生大”又“而生处一”　二“生”字他本并作“王”，傅奕作“人”。按此亦《想尔》特异处，说详笺证。

第二十七章“善行无徹跡”　“徹”字，玄本、馆本同，他本从“车”边。《释文》云：“徹，梁（按似指梁武）云‘应车边，今作彳边者，古字少也’。”案此亦古本之证。

第二十八章“为天下奚”　“奚”字，玄本、丁本同，遂碑作“蹊”，他本并作“谿”。

又“常德不贷” “贷”字，玄本、丁本、遂碑同，他本并作“忒”。

第三十章“大军之后，必有凶年” 《想尔》无此二句，玄本、遂碑亦同无。

第三十二章“王侯若能守” “王侯”二字，玄本、丁本、遂碑同，他本并作“侯王”。《释文》云：“梁武作王侯。”此亦《想尔》同古本之证。（第三十七章同）

第三十四章“（常无欲）可名于小” 《想尔》、玄本、丁本、遂碑同无上三字。

第三十五章“安平大乐，与珥过客止” “大”各本皆作“太”或“泰”，于此断句。独《想尔》作大，连下“乐”字为句，义特异，说详笺证。

第三十六章“鱼不可胜于渊” “胜”各本并作“脱”，疑形近致。

第三十七章“天地自正” “地”字惟玄本同，遂碑与他本并作“下”。

由上勘校，知《想尔注》与索洞玄本、遂州龙兴碑等经文本，乃属同一系统，其章次及删剟助字，固自一致。大抵东汉以来，《道德经》本可别为两大系：一为道教徒删助字以符五千文之本；一为不删助字本，则一般所诵习者也。葛玄校定河上《章句》，因又有所谓“葛本”者，流行于唐代（见敦煌本成玄英《老子开题》及天宝十载写本《德经》末），仍题曰“系师定”，实即删助字本；唐时经幢及道观书盟誓愿文常用之。若此一系，乃代表道教徒之经本，《想尔》此注，殆所谓镇南将军张鲁之本，则更为其祖本也。此道教同一系统中之写本，文字虽时有微异，而章次则无不同；可见今本《老子》书，与东汉以来流传之本，实无大径庭者。

四　笺证

《想尔注》文字艰涩，不易通读，而奇辞奥旨，有待于抉发，兹就管见所及，略为疏说如次：

（一）“道教”名称之始

《魏书·释老志》：“寇谦之清整道教，除去三张伪法；专以礼度为首，而加之以服食闭炼。”已见“道教”二字，《想尔注》第十七章云：“真道藏，邪文出，世间常伪技称‘道教’。皆为大伪不可用。”是张陵注《老子》已见“道教”一名，此为“道教”名称见于载籍之始。三张之法，或称“天师道”（“天师道”一名已见于《太平经》），讥之则曰“五斗米道”、“鬼道”。世之言道教史者，皆认张陵为道教之祖，而未审“道教”一名亦出于彼也。（《封氏闻见记》“道教”条，许地山、傅勤家《道教史》、陈国符《道藏源流考》附录“道及道教”条均未能质言之。）今由《想尔注》正可为道教史增一重要资料。（异教亦称道教为“老教”，《法苑珠林》六十九：“道士之号‘老教’，先无河上之言。”名曰“老教”者，因其以老子五千言为教本故也。）

（二）真道　道真　真文

释道安《二教论》“服法非老”章，言：“张陵妄称真道。”今观本注如第八章：“知真道者，不事邪伪伎巧。”第十章：“诸附身者，悉世间常伪伎，非真道也。”第十七章：“真道藏，邪文出。”可证道安之说。本注“真道”亦称

"道真"（如第十章、十四章、十五章、十八章，注不具引）。按"真道"之名《太平经》屡见之。《经钞》己部之十七："按行真道，共却邪伪。"又《钞》己部之二十三："天地安，帝王生，天地所爱者，乃当爱真道真德也。夫天者，乃道之真，道之纲，道之信，道之因而行也；地者，乃德之善，德之纪，德之所因缘而止也。"《太平经》卷九十七之三："凡人乃不宜闻非真要道，非真要德。敕教之，反以浮华伪文巧述示教。"又同卷之二："四时五行，乃天地之真要道也。"《太平经》中每以"真道"与"邪伪"对言与《想尔》同（《太平经》卷七十一有《真道得失文诀》，卷四十九有《急学真法》，又卷五十一有《校文邪正法》，卷四十二有《验道真伪诀》。其他言"真道"一名极多，不备举）。此可见《想尔》之数言"真道"，乃取《太平经》之旨。道家言"真"，若老子书论道体曰："其精甚真。"固"真"一名所自出，然其义顾不如是也。

陶弘景《真诰》，即以"真"为名。其论"真"之义，尤多精语。如《甄命授》云：

> 道者混然，是生元炁。元炁成然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。故道有大归，是为素真。故非道无以成真，非真无以成道。道不成，其素安可见乎？是以为大归也。见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性，性与道之体，体好至道，道使之然也。（注云："此说人体自然，与道炁合。所以天命谓性，率性谓道，修道谓教；今以道教，使性成真，则同于道矣。"）

此言"真"之本体论，阐"道"与"真"相倚相成之义，至为精妙（濂溪《太极图说》之"无极"，即此之"元炁"）。又云：

> 志道存真者，虽寒热饥渴犹不护，此一往之至也。

此言志道贵诚，可与《想尔注》相参。又云：

> 夫真者，都无情欲之感，男女之想也。若丹白存于胸中，则真感不应。……所以真道不可对求，要言不可偶听，有匹则不真。外并则真假，真假之迹，断可见也。

此言“真”之绝对性，以破“对求”之方。说视张陵为高。弘景盖反对其黄赤之道，混气之法（参《真诰·运象》篇及本书张陵著述《黄书》条），谓非上道。“道真”之义，自《太平经》、张陵至于陶隐居，其演变不同如此，故并论之。（后来纯阳真人《金玉经·归真》篇云：“真其归乎！假所以悟，假其归乎！真自以出。”亦“真假”对言，则如释氏之区别真假谛（Paramārtha，Saṃvṛti）矣。）

想尔注又有“真文”一名。云“今世间伪技，因缘真文设诈巧”。“真文”，《太平经》每见之，如卷四十一之四：“真人付文道德之君，以示诸贤明，却并拘校，合天下之文人口诀辞，以上下相足，去其复重，置其要言要文诀事，记之以为经书，如是乃后天地真文正字善辞，悉得出也，邪伪毕去。”是“真文”一词亦同《太平经》。（又《经钞》庚部之三“悉出真文而绝去邪伪文也”。）

（三）道诫

本注屡称“道诫”，三十余章中凡言布道诫、奉道诫、守道诫者，逾二十章，文繁不录。按《太平经》如卷七十一有《致善除邪令人受道戒文》，卷百一十有《大功益年书出岁月戒》，其中屡言“大神重戒”。又卷百十二有《七十二色死尸诫》、《不忘诫长得福诀》，卷百十四有《不孝不可久生诫》、《见诫不触恶诀》，又有《大寿诫》、《不承天书言病当解谪诫》等等。又卷百十四言：“天有诫书，具道善恶之事；不信其言，何从乎?”“诫”与“戒”同，《想尔注》数见之，“道诫”即《太平经》所谓“诫书”。《太平经》以“孝”为先，《想尔》亦同。诫者，命告之辞，汉制，皇帝下书戒敕州郡曰“诫敕”，亦称“戒书”（见《后汉书·光武纪注》）。道教盖仿效之。《抱朴子·微旨》篇亦言“道戒”云：“览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，赒人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼。如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”《想尔注》之主要思想，为“奉道诫，积善成功，积精成神”。故云“夫欲实精，百行当修，万善当著”。葛洪即阐发此义。

道教有诫，以阐教理，又立戒条，以为奉守，乃能成为宗教，于犹释氏之有戒律。《四十二章经》牟子《理惑论》言沙门行二百五十戒。汉世僧伽戒

律，已流入中国，于吉张陵辈之立教，取法乎彼，《辩正论》六：“干室（即于吉）以疾病致感老君，授百八十戒，并《太平经》一百七十篇。”道家之有百八十戒，亦犹沙门之二百五十戒也。戒上系以数目，此之谓“事数”（见《世说新语·文学篇注》），亦采诸西域“格义”之一端。于吉、襄楷书，每用《四十二章经》之故事，《太平经》之窃取佛教学说，近人已发之（见汤锡予《汉魏佛教史》“太平经与佛教”章）。而五斗米道之置义舍、烧香、叩头等事，与佛教之施食及威仪有关（说见日本福井康顺《原始道教与佛教》文）。是道教立戒之方，取资沙门，自无疑义。因之又有所谓“道律”者，如甄鸾《笑道论》：“道士合气”条引真人内朝律及道律言“行气以次”事是也。

（四）道人　道士　仙士

第七章本注云：“道人所以得仙寿者。”《汉书·京房传》：“法曰（指占候之法）道人始去，寒涌水为灾。”师古曰：“道人，有道术之人也。”《后汉书·灵思何皇后纪》：“生皇子辩，养于史道人家。”（按注引《献帝春秋》“养道人史子助家”）又《郎𫖮传》引《易传》（即《易纬稽览图》）亦言“道人”。

《太平经》云：

> 人生各自有命：一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治者也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也。（卷七十一之八。又《经钞》丁部之十五，壬部之十一并论此义）

经分人为六等，而以“道人”为主教化者，位在“仙人”之下。按“道人”一名，早见于《荀子·解蔽》篇：“则必合于不道人，而不知合于道人。”乃泛称有道术之士。又晋六朝每称沙门为“道人”（参《养新录》十九），均与此义别。

第三十五章本注：“非独道士可行，王者弃捐也。”“道士”即上之“道人”，《汉书·王莽传》有道士西门君惠，桓谭《新论》作“方士”。《论衡·自然》篇：“道士以方术作王夫人形。”《后汉书·方技·许曼传》：“行遇道士张巨君，授以方术。”盖“道士”一名已沿自西汉。葛洪《抱朴子·序》：“道士弘洽，博闻者寡。”亦言及“道士”二字。《法苑珠林》六十九云：“始乎汉

魏，终暨符姚，皆号众僧以为道士。至魏太武二年，有寇谦之。始窃‘道士’之名，私易祭酒之称。”按“道士”之名非始于寇，斯言未确。

《汉书·刘向传》淮南有《枕中鸿宝秘书》，言神仙使鬼物为金之术。《王莽传》引《紫阁图文》：“太一黄帝皆得瑞以仙。”《汉书·郊祀志》：“王莽种五粱禾，谓为黄帝谷仙之术。”扬雄《法言·吾子》篇论仙人之实。桓谭有《仙赋》。仙道之说，由来已久。《论衡·道虚》篇云：“好道学仙之人。”此注第七、第十四、第二十、第三十三等章皆言“仙士”，尤以第二十章为冗复。《太平经》亦每言“仙士”，如云“上及仙士，寿可长年”（卷百十二之十九）。知“仙士”一名，取自《太平经》。

（五）守一

《老子》言“抱一”，又言“得一”（即“天得一以清”章）。若“守一”一词，见于《庄子·在宥》篇。广成子语黄帝云：

> 天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。

汉代太平道天师道，俱论“守一”之方，说盖本此。“载营魄抱一”下《想尔注》云：

> 今布道诫，教人守诫不违，即为守一；不行其诫，即为失一也。

即以“守一”解“抱一”。《御览》六六八引《太平经》云：

> 一者，数之始也，生之道也，元气所起也，故守而思一也。子欲养老，守一最寿，平气徐卧，与一相守，气若泉源，其身何咎，是谓真宝，老衰自去。

《云笈七籤》卷四九引《太平经》云：

> 何以初思守一也？一者，数之始也，一者，道之生也，元气之所起也，天地之纲纪也。

《太平经钞》乙部之二、之七，丙部之三、之十五并言“守一”。癸部之十九云：

人知守一，名为无极之道。人有一身，与精神常合并也。形者，乃主死，精神者，乃主生；常合即吉，去则凶，无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也，念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。阳者守一，阴者守二，故名杀也。

分“阳”为“守一”，“阴”为“守二”，以别阳生阴杀之理，故“失一”即杀。至云“行其诫”者，《太平经》卷九六有《守一入室知神戒》，今不具引。而《太平圣君秘旨》一书宣扬“守一”之法至详（在《道藏》七五五册题“传上相青童君”。青童君或云即东王公，治方诸山，在东海中。见《真仙体道通鉴》卷六）。又有《太上内丹守一真定经》（《道藏辑要》尾集），皆后出之书。《抱朴子·对俗》篇引《仙经》云：“服丹守一，与天相毕，还精胎息，延寿无极。”《真诰》十三论守玄白之道云：“此道与守一相似。”“守一”盖《太平经》要旨，《想尔注》亦用之，今并考其说之源流，以备览焉。（汉魏所译佛经，亦每见“守一”语。如《法句经》：“守一以正身。”是守一为东汉道家所恒言，故取以译释氏之“禅定”，亦格义之一例。汤锡予疑《太平经》之“守一”，源于印度之禅观，按不如以格义说之，较妥。）

（六）乐怒吉凶

《太平经》卷百十三为《乐怒吉凶诀》。其言曰：

乐：小具小得其意者，以“乐人”；中具中得其意者，以“乐治”；上具上得其意者，以“乐天地”。得“乐人法”者，人为其悦喜；得“乐治法”者，治为其平安；得“乐天地法”者，天地为其和。天地和则凡物为之无病，群神为之常喜，无有怒时也，是正太平气至，具乐之悦喜也。

《想尔》引《道德经》“安平大乐”，注云：“如此之法甚大乐也。”此与向来异读，义不易解；今以校《太平经》，乃知其说之所本。“安平”即《太平经》

之"乐治法者，治为其平安"。故云"如此之治"；"大乐"即《太平经》之"乐天地法"，故云"甚大乐"，亦即所谓"太平气"者也。

《太平经》又云：

> 凡乐者，所以止怒也，凡怒者所以止乐也；此两者相伐，是故乐则怒止，怒则乐止。是故怒者，乃生刑罚，斗之根也；喜乐者，乃道德之门也，故当从之，使生道德之根，勿止之也；止之反且生刑祸之门也。此者吉凶之所出，安危之所发也。

又云：

> 乐则天地道德悉出也，怒则天地恶悉出也；故天地乐者，善应出也，天地不乐者，恶应出也。

以"善恶"生于"乐"与"怒"，"怒"为斗之根，"乐"为道德之源，故须制"怒"，勿使发作，是为道诫。观《想尔》之解"挫其锐解其忿"二句云：

> 锐者，心方欲图恶；忿者，怒也，皆非道所喜。心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之，勿使五藏忿怒也。自威以道诫，自劝以长生。

即取是义。"怒"为"凶"，而"乐"则"吉"，常"乐"则长生可致，故云"自劝以长生"也（可参《太平经钞》乙部）。西汉翼奉《齐诗》之说六情，以"乐"为奸邪，"怒"为阴贼，并属于阴。《太平经》则但抽取"乐怒"二者建立"乐"、"怒"两元论，以解释"善"、"恶"之心理根源。

（七）急弦声与中和

"道冲而用之"下，《想尔注》："道贵中和，当中和行之。"而"挫其锐解其忿"下有云："忿争激，急弦声，所以者过。"按"急弦声"，盖道家之妙喻。《真诰·甄命》篇录众灵教诫之言，有云：

> 南极夫人曰："人从爱生忧，忧生则有畏，无爱即无忧，无忧则无畏。昔有一人，夜诵经甚悲，悲至意感，忽有怀归之哀。太上真人忽作

凡人，径往问之：‘子尝弹琴耶？’答曰：‘在家时，尝弹之。’真人曰：‘弦缓何如？’答曰：‘不鸣不悲。’又问：‘弦急何如？’答曰：‘声绝而伤悲。’又问：‘缓急得中何如？’答曰：‘众者和合，八音妙奏矣。’真人曰：‘学道亦然，执心调适，亦如弹琴，道可得矣。’”

此注上言：“道贵中和。”至是乃云：“急弦声，所以者过。”过者，太过；因其非中道也。此盖与释氏之“中道”（madhyamā Pratipad）及儒家之中庸，义可旁通。以弹琴喻道，尤具妙旨。“不如守中”下《想尔注》云：“不如学生，守中和之道。”按“中和”乃《太平经》要义。《太平经钞》己部之二十九：“学以仁得之，道之始也；以德得之，道之中和也；以道得之，上也。”亦以德属“中和”。《后汉书·襄楷传》章怀《注》引《太平经典·帝王》篇云：“但顺天地之道，不失铢分，则立致太平。元气有三：名为太阳、太阴、中和。”此本老子“负阴抱阳冲气为和”以立说。《想尔》此注与《太平清领书》中经义，固一脉相承者。《太平经钞》乙部云：

元气有三名：太阳太阴中和；形体有三名：天地人；天有三名：日月星。北极为中也。地有三名：为山川平土；人有三名：父母子；治有三名：君臣民，欲太平也。

按此为一种新三才论。又云：“民者，主为中和；谭中和者，主调和万物者也。”此从宇宙与政治释“中和”之义，推扩益远。皆本元气有三以立说。河上公于“众妙之门”下注云：“除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。”义亦与《想尔》同。

(八) 生 学“生”

《想尔》改老子《道经》文域中四大之“王大”，及“公乃王”之“王”字为“生”，谓“生为道之别体”，可见其对“生”之重视。《抱朴子·勤求》篇：“‘天地之大德曰生。’生好物者也，是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。故血盟乃传，传非其人，戒在天罚，先师不敢以轻行授人。”

“不如守中”句下注：“不如学生守中和之道。”“学生”谓学长生。“学生”二字道书常见。如《真诰·协昌期》二：“学‘生’之法，不可泣泪，及多唾泄，此皆为损液漏津。”是其例。

（九）太平符瑞

“执大象天下往”下，《想尔注》：“上圣之君，师道至行，以教化天下，如治太平，符瑞皆感人功所积致之者。”此固西汉以来之符应说，《太平经》于此阐发尤多。《经》卷一百八《瑞议训诀》云：

> “瑞”者，清也，静也，端也，正也，专也，一也。心与天地同，不犯时令也。夫天地之性，自古到今，善者致善，恶者致恶，正者致正，邪者致邪，此自然之术，无可怪也。故人心端正清静至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。古者大圣贤皆用心清静专一，故能致瑞应也；诸邪用心佞伪，皆无善应，此天地之大明征也。（亦见《经钞》庚部之四）

又《太平经》卷八十六《来善集三道文书诀》，亦论灾异瑞应，谓：“天地不妄欺也，见善瑞应则喜，见恶不祥则怒，不当使天地恨怒，即立致太平之术。”以人之喜怒，感动天心，表现则为祥异。《想尔》亦用《太平经》说，以解老子“执大象”语。

（十）自然

二十五章“道法自然”下，《想尔注》：“自然者，与道同号异体。令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人，可不敬道乎！”按《太平经》卷一百三《道毕成诫》云：“自然之法。乃与道连，守之则吉，失之有患。”又言：“天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。”（说亦见《经钞》庚部）以“自然”为顺事不逆天之义。“自然”与道连，可与《想尔》说互参。（《太平经》屡言“大顺”之理，“大顺”二字出《老子》“然后乃至大顺”句，司马谈论“道家因阴阳之大顺”，可持以证《太平经》义。至宋张载《西铭》亦言：“存，吾顺事。”语亦出道家。“大顺”即“自然”之极则也。）

（十一）和五行

“挫其锐”下，《想尔注》：“五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也；和则相生，战则相克。”又“不失其所者久”下，注云：“今当和五行，令各安其位，勿相犯。”按此《太平经》义。《经钞》戊部言：“道有九度：其五为大道神，与四时五行相类，青赤黄黑俱同脏神（按经主五脏有神），出入五行，

神吏为人，使可降邪。”故五脏须与五行和合，则无疾病。又《经钞》辛部：“自来五行和，四时气时良，其为政法，起于本。本者，天地之间。”事事“和五行”，乃为政之要，《想尔》亦取其义。翼奉《齐诗说》，亦以五性配五行及五藏，知此为西汉人之恒言，亦《太平经》、《想尔》之所从出也。

（十二）发王克囚

《想尔》于“解其忿”下注云：“随怒事情，辄有所发。发一藏（脏）则故克，所胜成病，煞人。人遇阳者，发（废）囚刻（克）王，怒而无伤，虽尔，去死如发耳。如人衰者，发王克囚，祸成矣。”重申“怒”之伤生，为祸至烈。《太平经》卷六十五《兴衰由人诀》云：

> 今天乃自有四时之气，地自有五行之位，其王（旺）相、休、囚、废，自有时；今但人兴用之也。安能乃使其生气，而“王”、“相”更相克贼乎。咄咄噫！六子虽日学无益也，反更大愚，略类无知之人。何哉？夫天地之为法，万物兴衰反随人故。凡人所共与事，所贵用，其物悉王（旺）生气；人所休废，悉衰而囚。……是故天下人所兴用者，王（旺）自生气，不必当须四时五行气也。

按《太平经》义言阴阳四时五行之理，顺乎自然。人之兴衰，由人自造，物之兴废，因人之用，盖反对五行家言。《想尔》亦同其说，故目此类为伪技，注中屡屡言之。然五行休王之说弥漫于汉人之脑海，故此章注仍援用之。考五行休王之义，《淮南子·地形训》云：“木壮、水老、火生，金囚、土死，火壮、木老、土生、水囚、金死，土壮、火老、金生、木囚、水死，金壮、土老、水生、火囚、木死，水壮、金老、木生、土囚、火死。”已著此公式。《论衡·难岁》篇：“立春：艮王，震相，巽胎，离没，坤死，兑囚，乾废，坎休。王之冲死，相之冲囚，王相冲位，有死囚之气。”所谓王、相、囚、死、胎、没、休、废，乃卦之八气（见《唐六典》），所谓“八卦休王”也（详《五行大义》二）。《太平经》谓“王、相、休、囚、废”，则“五行休王也”，《御览》二十五引有《五行休王论》。尚有“干支休王说”，又或以五色合四时以判王相囚死，用以论相（见《长短经察相篇注》引《相经》），并五行家言，要不离生克之理。《想尔注》“发囚刻（克）王”、“发王克囚”，即指此类也。

（十三）日月运珥　客逆不曜

“运珥”之“运”读为“晕”，二字通用。如“鸩”，《说文》云“运日也”。僧道骞《楚辞音》又作“晕日”（敦煌残卷）是其证。《玉篇》：“晕，日月旁气也。”《吕氏春秋·明理》“日有晕珥”。高诱《注》：“气围绕日，周匝有似军营相围守，故曰晕也。”《史记·天官书》：“两军相当日晕。”《集解》引如淳：“晕读如运。”又言“平城之围月晕参”。《汉书·天文志》：“抱珥虹蜺。”颜《注》：“凡气在日旁直对为珥。”各本“饵”字《想尔》独作“珥”，以灾异天变为说。

“客逆不曜”者，《史记·天官书》：“夫常星之变希见，而三光之占亟用。日月晕，适云风，此天之客气，其发见亦有大运。”《集解》引李斐曰：“适，见灾于天。刘向以为日月食及星逆行，非太平之常：自周衰以来，人事多乱，故天文应之，遂变耳。”《想尔注》所谓“客逆”，自指天之“客气”及星逆行。张陵盖深于天官之学，故所著《天官章本》亦以“天官”为名。

（十四）库楼　狼　狐　将军　骑官　房　锋星

第三十章《想尔注》云：“道故斥库楼，远狼狐，将军骑官房外居，锋星脩柔去极疏。”此论星官与道乖违者。略释如下：

库楼　《史记·天官书》：“轸南众星曰天库楼，库有五车。”《汉书·天文志》夺“楼”字。《晋志》：“库楼十星，其六大星为库，南四星为楼，兵甲之府也。”

狼、狐　两星名，在西宫。《天官书》：“（参）其东，有大星曰‘狼’。狼角变色，多盗贼。下有四星曰‘弧’，直（值）狼。”《正义》：“狼一星，参东南，狼为野将，主侵掠。占非其处，则人相食。色黄白而明，吉。赤角，兵起。”又云：“弧九星，在狼东南，天之弓也。弧矢向狼动移，多盗；引满，则天尽兵也。”《楚辞·九歌·东君》：“举长矢兮射天狼，操余弧兮反沦降。”自古以“狼”与“弧”二星主兵。“弧”，《想尔注》作“狐”，与《天官书》异。

将军、骑官、房　《天官书》：“房南众星曰骑官。左角，李；右角，将。”《索隐》引《元命包》：“左角理物以起，右角将帅而动。”《星经》云：“骑官二十七星，在氐南。”王元启谓：“骑官二十七星，三三相连，在阵车南。天子宿卫之骑士，即虎贲也。”“骑官”众星，在赤道南四十五度左右，

"将军"即右角之"将"星，在角宿右。

《天官书》"房为天府"。"房"指房星，"将"及"骑官"诸星皆主兵，在房星之外围。

锋星　即天锋。《天官书》："杓端有两星：一内为矛——招摇；一外为盾——天锋。"《汉书·天文志》"锋"作"鑫"。注引晋灼："一名玄戈。"《星经》云："梗河星为戟剑之星，若星不见，或进退不定，锋镝乱起，将为边境之患也。"是"锋"亦主兵。其云"去极疏"者，"极"疑指中宫天极星，即北辰。老子以"兵为凶器，圣人不得已而用"。本注所举"库楼"、"狼"、"狐"诸星，皆主兵，故云斥之远之。以兵兴，则不能致太平也。

（十五）龙无子　伪技

龙指太岁。《论衡·难岁》篇："太岁，天别神也，与青龙无异。"古以青龙为太岁（详孙星衍《问字堂集·太阴考》、王引之《太岁考》、钱塘《淮南子·天文训注》）。太岁在子位，其南方为午，即太岁所对之冲，为岁破，故禁移徙。因南北徙则抵触其冲，故凶（见《论衡》引《移徙法》）。《协纪辨方书》云："岁破，从辰名。太岁所冲之辰也。"此盖从辰家言，《想尔》目此类为"伪技"。注言："龙无子。"殆谓如此种禁忌之说废而不行，则龙（太岁）无子冲之妄论矣。亦仲任难岁之意也。

（十六）玉女

第六章《想尔注》："仙人妻，玉女无夫。"按《太平经》卷七十一之七《致善除邪令人受道戒文》言天神试人以"玉女"。"玉女无夫"之意，殆谓人皆得道，不复为"玉女"所诱也。"玉女"又为神名。《经》一百十三之一论太平气至，具乐悦喜，则东方南方之青衣、赤衣玉女，悉来赐人奇方。自尔以后，"玉女"一名，遂为道教所恒言。《魏书·释老志》记寇谦之以服食闭练，使"玉女"九疑十二人授谦导引口诀。《抱朴子·遐览》篇有《玉女隐微》一卷，已不传。又《杂应》篇云："或召六阴玉女，其法六十日而成。"所谓六阴者，盖指六丁六甲之玉女神。六丁玉女皆有名字，见《黄庭·内景经·常念章》梁丘子《注》，则后起之说矣。

（十七）黄帝　玄女　容成之文

第九章《想尔注》云："黄帝玄女龚子容成之文。"《抱朴子·极言》篇：

"黄帝论道养，则资玄素二女。"高诱《淮南子注》曰："素女，黄帝时方术之女也。"《隋志》医方家有《素女秘道经》并《玄女经》各一卷，当是后人依托。

"容成"者，《抱朴子·遐览》篇所言道书有《容成经》一卷。又《释滞》篇："房中之法十余家，玄、素、子都、容成公、彭祖之属，皆载其粗事，终不以至要者著于纸上者也。"《汉志》房中家有容成《阴道》二十六卷。又阴阳家有《容成子》十四篇。《庄子·则阳》："容成氏曰：'除日无岁，无内无外。'"《释文》："老子师也。"（详俞樾《庄子人名考》）《列仙传》："容成自称黄帝师，见于周穆王，能善补导之事。取精于玄牝，其要谷神不死，守生养气者也。"《后汉书·方术传》："甘始、东郭延年、封君达三人，皆方士也。率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬，爱啬精气，不极视大言。"注："御妇人之术，谓握固不泻，还精补脑也。"又冷寿光者，亦能行容成公御妇人法。《神仙传》云："甘始依容成、玄、素之法，更演益之为十卷。"皆言"容成"之事。《注》又称"龚子"，无可考。

（十八）实髓爱精

第九章《想尔注》云："实髓爱精。"按还精补脑，为长生久视之道，此注屡言之。唐释法琳《辩正论》："实髓爱精，仙家之奥旨。"（《广弘明集》十三）《黄庭·内景经》曰："闭塞三关握固停。""三神还精老方壮。""结精育包化生身，留胎止精可长生。"其说不一而足。河上公《注》："固守其精，使无漏泄。"（《守道章》第五十九）"爱精重施，髓满骨坚。"（《安民章》第二）"治身者却阳精以粪其身。"（《俭欲章》第四十六）皆与《想尔》说同。《抱朴子·微旨》篇亦云："善其术者，则能却走马以补脑。"解走马为泄精，却走马即谓固精而不泄，如是则筋肉坚强，骨髓充盈。欲臻长生不死，于爱精须三致意，此神仙家言，亦天师道之要谛，与黄庭之说，正同出一源也。

（十九）道禁祭餟

"曰馀食餟行"下《想尔注》："天之正法，不在祭餟祷祠也。道故禁祭醊祷祠，与之重罚。"按他本"餟"作"赘"。注一作"餟"，又作"醊"，二字通。《说文》："餟，祭酹也。"《急就篇》："哭泣祭醊坟墓冢。"颜《注》："醊谓连续之祭也。"《史记·封禅书》："其下四方地为醊食。"《正义》刘伯庄云："谓绕坛，设诸神座相连缀也。"《抱朴子·金丹》篇："长生之道，不在祭祀

事鬼神也，不在道引与屈伸也；升仙之要，在神丹也。”葛洪重炼丹，亦主不事祭祀。若《想尔》之不重祷祠者，乃《太平经》义。《经钞》丙部云：“中古盛于祭祀，而鬼神益盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止。下古更炽祀他鬼，而兴阴事，鬼神而害生，此皆兴阴过阳，天道所恶。”其说又见《经》卷三十六之九。谓：“兴其祭祀即时致邪；不知何鬼神物，来共食其祭，因留止祟人，故人小小多病也。”（《事生到终本末当相应诀》）《想尔》以“祭餟与耶（邪）通”，因祭祀可以致邪也。与《太平经》说合。盖以“祭”属阴，“祭餟”多则阴盛而害阳，此参阴阳家言以立论者。（馀食者，《礼记·曲礼》：“馂馀不祭。”郑注：“食人之馀曰馂。”《正义》曰：“馂者，食馀之名。”）

（二十）殃祸还及子孙

“其事好还”下《注》云：“伤煞（杀）不应度，其殃祸〔反〕还人身，及子孙。”按此报应之理，亦《太平经》“承负”之说。所谓“若父母失道德，有过于乡里，后子孙反为乡里所害，是即明承负之验”者也。（见《经钞》丙部之一。《太平经》言承负之理极多，不具记。）

（二十一）太阴

第十六章《注》云：“太阴炼形。”《抱朴子·地真》篇：“堪舆星历，而不避太岁、太阴、将军、月建、煞耗之神，年命之忌，终不复值殃咎也。先贤历试有验之道也。”又《真诰》四：“若其人暂死，适太阴，权过三官（按即天、地、水三官）者，肉既灰烂，血沉脉散者，而犹五藏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元权息（按正月十五为上元，即大官检勾；七月十五为中元，即地官检勾；十月十五为下元，即水官检勾。三元管众生命籍）。太神内闲，或三十年二十年，随意而出，当生之时，即更收血育肉，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阴，易貌于三官者，此之谓也。”

（二十二）地官

“没身不殆”下《想尔注》：“死便真死，属地官去也。”“地官”为天地水三官之一。三官亦称三元。七月十五日为中元，即“地官”检勾。详下“天曹”条。（《庄子·在宥》引《广成子》言：“天地有官。”似即三官说之所自出，惟仅言天地而已。及《太平经》论一切皆有三名，道教徒因益一而为三

官耳，参上“中和”条。至以水为“官”，与天地配合者，盖道家目水为宇宙之根源。《管子》有《水地》篇。郦道元《水经注序》云：“《易》称‘天以一生水’，故气微于北方而为物之先也。《玄中记》曰：‘天下之多者水也。’”杨泉《物理论》亦云：“所以立天地者水也；成天地者，气也。”均可窥见道教宇宙论以“水为三官之一”之立说根据。）

（二十三）天曹　筭

二十一章《想尔注》云：“天曹左契。”《隋志》道经序录：“奏上天曹请为除厄，谓之上章。”《笑道论》引《三元品》（《戒经》）：“天地水三官、九府、九宫、一百二十曹。”《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经序》：“一切众生，生死命籍善恶簿录，普皆系在三元九府天地水三官，考校功过，毫分无失。”《抱朴子·遐览》篇所列道书有《左右契》一种，其《登涉》篇言道士带有《老子左契》者则鬼不敢近。

《注》又云：“筭有余数。”按《抱朴子·微旨》篇：“按《易内戒》、《赤松子经》及《河图记命符》皆云：‘天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其筭，筭减则人贫耗，疾病屡逢忧患；筭尽，则人死。诸应夺筭者，有数百事，不可具论。’”又言：“身中有三尸，三尸之为物，虽无形，而实魄灵、鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，飨人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天，白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也，小者夺筭，筭者三日也。”又《对俗》篇：“行恶事，大者司命夺纪，小过夺筭，随所轻重。凡人之受命，得寿自有本数，数本多者则纪筭难尽而迟死，若所禀本少，而所犯者多，则纪筭速尽而早死。”按《白虎通·寿命》篇“司命举过”，《开元占经》引《黄帝占》：“文昌六星，其第四星为司命，主赏功进贤；第五星为司中，主司过诘咎。”此即所谓司过之神。《太平经》卷一百十：“过无大小，天皆知之。薄疏善恶之籍岁，日月拘校，前后除筭减年。”则夺筭亦《太平经》说。《抱朴子·遐览》篇所列道书中，有“道士夺筭律”三卷，似即当时对年筭之专门著作。

（二十四）尸　尸人

道家本有三品：一为《老子》无为，二为神仙饵服，三为符箓禁厌。道安《二教论设问》云：“就其章式，大有精粗。粗者厌人杀鬼，精者练尸延寿。”今观《想尔注》于练尸延寿，再三致意。天长地久章注云：“能法道，

故能自生而长久也。”又“以其无私故能成其私”句，河上公、王弼本均同，独《想尔》本两“私”字并作“尸”。《注》云：“不知长生之道，身皆尸行耳；非道所行，悉尸行也。道人所以得仙寿者，不行尸行与俗别异，故能成其尸令为仙士也。”又于“夫唯不盈能弊复成”句，《注》云：“尸死为弊，尸生为成。”此练尸延年之说也。《太平经》谓：“尸解之人，百万之人乃出一人耳。”（卷百十四）则尸解亦非易致也（尸解，《抱朴子·论仙》篇、《真诰·运象》篇言之已详，兹不赘）。凡尸行而不能尸解者谓之“尸人”，《想尔》谓：“众书传记为尸人所作。”以其不能得道真，故目为邪文。“尸人”盖与道人义相反。

（二十五）规

第三章《想尔注》：“心者规也。”道家称“镜”为“规”，《关尹子·五鉴》篇已详之。《太平经钞》癸部：“正心意得无藏匿，善者出恶者伏，即知吉凶之法，如照镜之式也。”《抱朴子·杂应》篇云：“明镜或用四，谓之四规。四规者，照之时前后左右各施一也。”又《登涉》篇云：“万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目，而常试人；唯不能于镜中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸以上悬于背后。”按《隋志》五行家有《四规镜经》一卷。《想尔》即取“规镜”释“心”，以解“灵其心”句。《道藏》中有衡岳真子及唐长孙滋传之《玄珠心镜注》，当阐此义。又《真诰》五：“熟视其规中珠子。”则又以“眼”为“规”。

（二十六）明堂

“其中有信”句下注：有云“心应规制万事，故虽明堂三道，布阳邪阴害，以中正，度道气”。“善闭无关揵”句下注：“心三川，阳邪阴害，悉当闭之勿用，中道为正。”以此互证，知“明堂三道”即“心”。按此亦《太平经》义。《太平经》卷百十四《九君太上亲诀》：

> 天重生，爱其情，尤志坚念生，要三明。三明者，心也，主正明堂，通日月之光，名三明成道。心志自不顾，亦有录策，不可强求。

是“心”又称曰“三明”也。

（二十七）蒭苟

“蒭苟”即“刍狗”。见《庄子·天运》及《淮南子·齐俗训》。《释文》引李《注》：“结刍为狗，巫祝用之。”成玄英《疏》：“谓结草为狗，以解除也。”高诱云：“束刍为狗，以谢过去福。”《想尔注》又言：“蒭苟之徒。”按《抱朴子·论仙》篇云：“况彼神仙，何为汲汲，使蒭狗之伦，知有之何所索乎?”可见“刍狗之徒”一语，道家之所惯用。

（二十八）奚仲为车　黄帝为室

“有车之用”下《注》：“道遣奚仲为之。”按《山海经》郭《注》引《世本·作篇》：“奚仲始作车。”《吕氏春秋·审分览》：“奚仲作车。”

“凿户牖以为室”下注：“道使黄帝为之。”按陆贾《新语》、《白虎通》俱言黄帝作宫室，与此说同。（《世本·作篇》云“尧使禹作宫室”，异。）

此视道为人格化，故以制器发明之事，归功于道。

（二十九）孔德

第二十一章：“孔德之容，唯道是从。”《想尔注》谓：“道甚大，教孔丘为知。后世不信道文，但上孔书，道故明之。”又十八章“有大伪”下云：“何谓邪文？其五经半入邪；其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”此目“孔德”为孔子之道。以五经半为邪文者，《太平经》卷五十一《校文邪正法》云：

> 正文者，乃本天地心，守理元气。古者圣书时出，考元正字，道转相因，微言解皆“元气要”也。再转者，密解也（似指纤纬秘书而言），三转成章句也；四转成浮华；五转者，分别异意，各司其忤；六转者，成相欺文。章句者尚小仪其本也，过此下者，大病也。

论书有六转，转即变也。章句尚小仪其本，故半入邪。所谓“元气要”，为至高之原理；施之政治，则为“元气治”。《太平经》六十七云：

> 助帝王治，大凡有十法：一为“元气治”，二为“自然治”，三为“道治”，四为“德治”，五为“仁治”，六为“义治”，七为“礼治”，八

为“文治”，九为“法治”，十为“武治”。天使元气治，使风气养物；地以自然治，故顺善得善，顺恶得恶也。人者顺承天地中和，以道治主动。道凡事通而往来，此三事应天地人之谶。

以元气属“天”，自然属“地”，道属“人”，天师即能行天之“元气治”者也。此《太平经》之要谛，《想尔》多用其说。以为孔书言仁义，故非道文。此义明，而后《想尔》之说乃可了解。

（三十）汋

第十五章“涣若冰将释”，系师本皆作“散若冰将汋”。《想尔》云：“令如冰见日散汋。”解“汋”字亦与“释”字同义。《说文》：“汋，激水声也。”《释名·释形体》：“汋，泽也。”“汋”声训为“泽”，故与“释”通。《真诰》卷五云：“青鸟公服金汋而升太极。”则读汋为“酌”（见《周礼·士师》，郑司农读），义别。

（三十一）魁

第廿章“魁无所归”，索洞玄卷“魁”作“魁”。按刘向《九叹》：“讯九魁与六神。”王《注》：“九魁，谓北斗九星也。”钱大昕《养新录》十七谓：“魁当为魁之讹。古书斗为斤，因误魁。北斗九星，魁居其首，故有九魁之称。”然证以此注，则“魁”应是“魁”之别写，非讹字。汉《石门颂》“魁”亦作“魁”。

（三十二）注中韵语

东汉人注书每偶用韵，如王逸《楚辞章句·抽思》以下诸篇注是也（《四库提要》已发之）。此注间亦用韵者：如三十二章“民莫之令而自均”下注，“道”与“效”叶；“神”、“身”与“均”叶。三十章“不以兵强天下”注，“狐”、“居”、“疏”叶，皆其例。此注文字风格，与《太平经》颇相类，更以用韵论，可证为东汉人作品。

（三十三）老子书名

本书末题“《老子·道经》上”，考《汉书·艺文志》著录有《老子邻氏经传》、《老子傅氏经说》、《老子徐氏经说》、刘向《说老子》数种，俱题作

"老子"，与《想尔注》合。清武亿谓"折诸《汉志》，为还旧题曰'老子'"是也。宋晁以道谓："王辅嗣《老子》曰《道德经》，不析道德而上下之，犹近于古。"《放翁题跋》沿其说。然《想尔注》作"老子《道经》上"，则析《道经》与《德经》区为上下，东汉已然。武亿历举《汉书》颜注引《老子道经》及《德经》语，以证上下为题，已见于初唐，必袭自晋宋旧本（《授堂文钞》二）。今观《想尔》所题，实又不始于晋宋间也（日本多波野太郎《老子王注校正》仍疑晋宋浅识之徒，惑于史公之言，析《道》、《德》二经，遂以施之王弼，惜彼未见《想尔》书，故有此论）。

五 《想尔注》之异解

《想尔注》颇多异文异解，衡以河上诸本，似故为改字，以树新义，虽未尽符《老子》之旨，而张陵立教，别有用心，亦足以存古说。兹举其尤异者，录如下方（经文以河上本为主）。

（一）因改字以致不成文义者，如：

（1）改“阿”为“何”

第二十章“唯之与阿”，《想尔》改“阿”为“何”。注云：“绝邪学道与之何?”与经文义不相应。

（2）以“豁”为“奚”

第二十八章“为天下豁”。《想尔》改“豁”为“奚”。《注》云：“奚，何也，亦近要也。知要，安精神，即得天下之要。”如此则《注》中“何也”之义，并无着落。

（二）改字以成其特殊见解者，如：

（3）以“私”为“尸”

第七章“非以其无私邪？故能成其私”，《想尔》本作“以其无尸，故能成其尸”。《注》云：“道人所以得仙寿者，不行尸行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”又十五章“能弊复成”，《注》云：“尸死为弊，尸生为成。”“成尸”之说，别详笺证。“行尸行”者，《汉书·王莽传》下：“莽召问

群臣禽贼方略，皆曰：‘此天囚行尸，命在漏刻。’”是“行尸”二字，西汉人已恒言之。

(4) 以“忒”为“贷”

第二十八章“常德不忒”，独《想尔》本作“常德不贷”。《注》谓：“知守黑者，不从人贷。行容成法，悉欲贷，不如闭念自守。”此改文以曲就其抨击伪伎之说。容成法指容成房中术也。

(5) 改“王”为“生”

第二十五章“故道大天大地大王亦大，域中有四大，而王居其一焉”，独《想尔》本“王”字作“生”。《注》谓：“生，道之别体也。”又第十六章“公乃王，王乃天”，《想尔》本亦“王”作“生”，谓“能行道公正，故常生”。此改文以曲就其长生之说。

(6) 以“天门”为“天地”

第十章“天门开阖能无雌”，索洞玄本亦同他本作“天门”。独《想尔》本作“天地”，《注》谓“男当法地似女”。此改文以曲就其“爱精”说。

(7) 改读“安平太，乐与饵”为“大乐”　　以饵为“珥”

第三十五章“往而不害，安平太；乐与饵，过客止”。《想尔》本“太”作“大”，以“安平大乐”为句。《注》谓：“如此之治，甚大乐也。”乃用《太平经》“乐治法”说。又“饵”作“珥”，《注》中以天文灾变立义，并详笺证。

(8) 解“无为”为“不为恶事”

第三十七章：“道常无为，而无不为。”《想尔》谓：“道性不为恶事。”又第三章，河上本作“使夫知者不敢为也，为无为，则无不治”。《想尔》本则“敢”下增“不”字，而删去“无不为”三字。案扬善非恶，为《太平经》主要观念，《想尔》用其说，亦沾沾于此，今观其删去此三字以成其曲解，知其所注重者，则为求合于《太平经》义，而不甚顾《老子》原有之哲理也。

六 《想尔注》与河上公《注》

《汉书·艺文志》注老之书，河上公所释，无闻焉。唐刘知幾已谓其出于假造（见《大唐新语》、《唐会要》）。而释氏亦深致非议，《法苑珠林》六十九云："道士之号老教，先无河上之言，儒宗未辨。"黄东发《日钞》谓："河上公坐虚空授汉文帝（说见陆氏《经典释文》），其事发于晋裴楷。而《史》称河上丈人为安期生师（见《乐毅传》）。岂当汉文之世，其说不经，类市井小说。"①

《四库提要》亦谓"详其词旨，不类汉人，殆道流之所依托"。至近世学者对河上公《注》之出于假托，辨析滋详。日本武内义雄谓：河上注《老子》，实本于葛玄所著之《老子节解》与葛洪之《玄洞经》校正整理而成。因谓河上《注》乃葛洪一家之学（见《老子原始》）。按武内氏说，实出臆度。当时未睹敦煌所出成玄英《老子开题》及天宝十载河上本书末题语，故有是误，予已辨之。② 然河上公《注》成书年代，究在何时？《想尔注》为张陵作，则果在河上《注》之前乎？抑在其后乎？此一问题，殊有探讨必要。间曾比

---

① 宋本河上《注》卷首题葛玄序，其第二段记河上公事，言汉孝文皇帝时，闻侍郎裴楷说河上公诵《老子》。黄震说即指此。然敦煌本葛玄序无"裴楷"二字（伯希和目二五八四），《晋书·裴楷传》言：楷，尤精《老》、《易》。惟至晋武时，始拜散骑侍郎。此段又言：诏命诸王公大臣州牧二千石朝直众官，皆令诵之。考汉时州牧之设，王莽之际曾有此制，如《莽传》下有荆州牧费兴，至光武建武十八年复为刺史。迨东汉之季，刘焉复议设州牧，则此段文应作于刘焉后；又言及裴楷，则宜下及晋初，事在葛玄卒后。是此段记河上事，当非玄撰，或出其徒辈所增益，知其说殊无稽。

② 详拙作《索统写本道德经考证》，载香港大学《东方文化》二卷一期。

勘二家注语，知《想尔》立义与河上间有同者，而训诂违异实多；就其异中之同处，又可推知《想尔》袭取河上之迹，因知《想尔》应出河上之后焉。谨陈其证如下：

（1）第十九章“此三者，以为文不足”，河上《注》云（以下悉据宋虞塾本）：

> “谓上三事，所弃绝也。”“以为文不足者，文不足以教民。”

《想尔》本“三者”作“三言”，而《注》云：

> 三事，天下大乱之源，欲消散之。亿文复不足，竹素不胜矣。

此似有意改经文为“言”字，以就下句“亿文不足”之义。然注首“三事”二字，则固河上原文也。就《想尔》本意，但宜云“三者大乱之源”，今乃称为“三事”，则袭用河上之迹甚显。

（2）第二十章“为天下谷”，河上《注》云：

> 天下归之，如水流入深谷也。

而《想尔》云：

> 如天下谷水之欲东流归于海也。

经义原主纳受，故河上解为“如水流入深谷”。《想尔》袭水流之义，而谓谷水入海，则谷反为被纳受者矣，此又袭文而忘义之迹。

（3）第三十四章“万物恃之而生而不辞”，河上《注》云：

> 道不辞谢而逆止也。

《想尔》则云：

> 不辞谢恩，道不责也。

是亦袭文忘义之迹。

(4) 第六章“是谓玄牝”，河上《注》云：

> 玄天也，于人为鼻；牝地也，于人为口。

《想尔》亦以“天”、“地”分释“玄”、“牝”。而此句仅言：“牝，地也。”其“玄，天也”之义，则散见各章之下。唐释法琳《辩正论》引张陵注五千文云，“玄之又玄者，谓鼻与口也”（详下《想尔佚文补》）。亦取河上之说，而改易之，以掩其袭旧之迹。（《大戴礼·易本命》：“丘陵为牡，溪谷为牝。”此为古说，河上及《想尔》则目“地”为“牝”。）

至其立义与河上大体相同者：

(5) 第八章“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊”，河上《注》云：

> “众人恶卑湿垢浊，水独静流居之也。”“水性几与道同。”“水性善，喜于地草木之上，即流而下，有似于牝，动而下人也。”“水深空虚，渊深清明。”

《想尔注》云：

> 水能受垢辱不洁之物，几像道。又谓：水善得室空，使居止为渊。渊，深也。

两注全同。惟“垢浊”与“垢辱”略异。

(6) 第十五章“与兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客”（《想尔》本无三“兮”字，“与”作“豫”），河上《注》云：

> “举事辄加重慎，与与兮若冬涉川，心犹难之也。”“其进退犹犹如拘制，若人犯法，畏四邻知之也。”“如客畏主人，俨然无所造作也。”

《想尔》解“涉川”、“畏邻”、“若客”皆同，惟申言尊道奉诫，略异耳。

由上可见《想尔注》部分取自河上。《想尔》为张陵（或张鲁）作，盖曾

见河上公《注》，则河上《注》成书，明在张陵立教之前①，不能下至葛洪之世，可以破武内博士之疑。证诸天宝十载写本，末云："太极左仙公序，系师定河上真人《章句》。"知河上《注》自东汉已有流传，至天师道之系师，乃加以厘定耳。《想尔注》之作，乃于河上外，别树教义，故间有取河上以为说。又可证《授经戒仪注诀》次《想尔训》于河上《章句》下之确。此由《想尔注》，可考出河上《注》之年代，为前人所未详者。新资料所以可贵者在此！《想尔注》与河上《注》同主炼养之说。然河上仍兼顾老子哲理，及其文义上之融贯。《想尔》则自立道诫，自表道真，于老子哲理几至放弃不谈，即文理训诂，亦多曲解。故两《注》完全吻合者，殊不多觏。《戒仪注诀》谓"河上、《想尔》，注解已自有殊"，是也。

至两《注》之异诂，若河上训谷神之"谷"为"养"，《想尔》则解为"欲"。河上训"口爽之爽"为"亡"，《想尔》则谓"口爽为糜烂生疮"。河上训"食母"，谓"食为用"，与《易》虞翻《注》同；"母为道"，亦出韩非《解老》。《想尔》则云："食母者，身也。于内为胃主五藏气。""仙士有谷食之，无则食气，气归胃，腹为之实。"则取《太平经》说。《太平经》第一百四十五云："问曰：上中下得道度世，何食之乎？答曰：上第一者，食风气；第二者，食药味；第三者，少食裁通其肠胃。"（见《三洞珠囊》引）皆其歧异者，余不具列。

① 嵇康《高士传》："安丘望之，京兆长陵人，号曰安丘丈人。成帝闻欲见之，望之辞不肯见，为巫医于人间也。"（据严辑《三国文》本）皇甫谧《高士传》略同。又云："著《老子章句》，故《老子》有安丘之学。扶风耿况、王汲皆师事之。终身不仕，道家宗焉。"陆氏《经典释文·序录》："（老子）毋丘望之《章句》二卷，字仲都，京兆人，汉长陵三老。"《隋书·经籍志》："梁有汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，亡。"则"安丘"作"毋丘"。安丘丈人《老子章句》，隋时已亡。按河上公事，不可详考，而传者年次多歧。安丘事与河上公颇类似，安丘称"安丘丈人"，河上亦称"河上丈人"；河上有汉文帝传说，安丘则有汉成帝传说；河上著书曰"《章句》二卷"，安丘著书，亦曰"《章句》二卷"，皆极相似者也。嵇康《高士传》又称："河上公不知何许人，谓之丈人，隐德无言，无德而称焉。安丘先生等从之，修黄老业。"则以河上为安丘之师。《史记·乐毅传》称："河上丈人教安期生。"姚振宗《隋志考证》因谓安丘丈人即安期生，颇疑"安丘"、"安期"、"安丘丈人"皆系一人传闻之讹。而汉魏时有安丘师事河上之说，故安丘与河上之故事，亦混而为一。道家记事多所假托以神其说，如于吉事或称为顺帝时宫崇师，或讹为周赧王之世。安丘丈人之讹为河上丈人，成帝之讹为文帝，亦其比也。《隋志》著录河上公《注》二卷，又有战国河上丈人《注》二卷，复有毋丘《注》二卷，是否同一书离而为三，或当时题名歧异，借安丘书已亡，末由勘校，加以论定，谨发其疑于此。惟安丘丈人以巫医而注《老子》，则鬼教与老子书混合之显然者，实导张陵之先云。

七　《想尔》本与索洞玄本比较

《想尔》本删助辞，改经文，既与河上本面目迥异。其最接近《想尔》本几于全同者，厥为索洞玄本，皆系师本也。

索洞玄本列伯希和目二五八四，已刊于《敦煌秘籍留真新编》下册。卷首阙，起葛仙公序下半篇，次记河上公授经一段“左仙公葛玄曰”及“道士郑思远曰”各一段；次为“《太极隐诀》”，又次为“《道经》上”。每章提行，不另立章目，止“天地自正”句，末行题“《老子道经》上”，又另行有“道士索洞玄经”六小字。本编简称为“玄本”，前校已著其大概，兹更详为比勘，条列于后，以见系师本至唐代道士写经之异同焉。

（一）《想尔》改文，而索洞玄本从同者，如：

七章“以其无尸，故能成其尸”　　二“尸”字玄本同，他本并作“私”。

十四章“其下不忽”　　“忽”玄本同，各本并作“昧”。

十六章“公能生，生能天”　　各本二“能”字并作“乃”，二“生”字并作“王”，惟玄本同。

十九章“此三言”　　“言”玄本同，各本并作“者”。

二十一章“以阅终甫”，又“吾何以知终甫之然”　　二“终”字玄本同。各本并作“众”。

二十四章“曰馀食馁行”　　“馁”索本同，各本并作“赘”。

二十八章"为天下奚"　　"奚"玄本同，各本并作"谿"。

又"常德不贷"　　"贷"玄本同，各本并作"忒"。

三十七章"天地自正"　　"地"玄本同，各本并作"下"。

三章"使知者不敢不为，（为无为）则无不治"　　玄本同，各本"为"上并无"不"字，"为"下并有"为无为"三字。

以上为系师本改变经文之最奇特者，"《道经》上"中类此者尚多，不备录。

（二）《想尔》改文，而索洞玄本不从者，如：

十章"天地开阖"　　"地"字，玄本同各本作"下"。

二十章"唯之与何"　　"何"字，玄本同各本作"阿"。

二十五章"地大生大"，又"而生处一"　　二"生"字，玄本同各本作"王"（遂州碑亦作"王"），河上本作"而王居其一焉"，玄本从删语助，而不从改字。

三十五章"安平大乐"　　《想尔》"乐"字连上读，玄本"大"作"太"，断句，乐字连下读。

（三）《想尔》删字，而索洞玄本从同者，如：

三章"（是以）圣人（之）治"　　各本有"是以"、"之"三字，玄本无。

四章"渊（兮）似万物之宗"，又"湛（兮）似常存"　　各本并有"兮"，玄本无。

十一章"卅辐"　　"卅"玄本同，他本并作"三十"。

十七章"（其次）侮之"　　各本"侮"上并有"其次"二字，玄本无。

以上系师本删减助字之例甚多，不备录。

（四）《想尔》删语助，而索洞玄本不全从者，如：

九章"自遗（其）咎"　　玄本同各本有"其"字。

十六章"知常（曰）明"　　玄本同各本有"曰"字。

二十三章"故从事而（道者）道得之"　　此下七句，各本删并不一，《想尔》删成三句，玄本同《想尔》，但仍多存"道者"二字。

二十八章"知（其）白守其黑"　　玄本同各本有"其"字。

三十一章“兵者不祥（之）器”　　玄本不删“之”字。

三十六章“将（欲）夺之”　　玄本同各本有“欲”字。

（五）义可两通，而索洞玄本从《想尔》者，如：

八章“水善利万物又不争”　　玄本同作“又”，他本作“而”。

（六）义可两通，而索洞玄本从别本者，如：

十七章“成功事遂”　　“事遂”玄本从别本作“遂事”。

（七）两本相同，足存古义者，如：

二十章“美之与恶，相去何若”，“天下皆知美之为美，斯恶矣”　　此以美恶对言，他本或讹“美”作“善”，又“何若”与“恶”为韵，他本或讹作“若何”。

又“俗人照照”各本并作“昭昭”，陆德明曰：“昭一本作照。”《想尔》、玄本与《释文》所引一本同。

二十七章“善行无徹跡”　　“徹”，各本并作“辙”。陆德明曰：“徹，梁云应‘车’边，今作‘彳’边者，古字少也。‘跡’河上作‘迹’。”按“徹”、“迹”二字，《想尔》、玄本并同陆说。

三十二章“王侯若能守”（三十七章同）　　各本并作“侯王”，陆德明曰：“梁武作王侯。”《想尔》、玄本并同陆说。

（八）两本误笔，可以互证者，如：

三十六章“鱼不可脱于渊”　　玄本同各本作“脱”，可证《想尔》本作“胜”为笔误。

十二章“五音令人耳聋”　　《想尔》同各本并作“音”，可证玄本作“者”为笔误。

（九）两本或体字举例

二十九章之“羸”两本并作“羸”。又二十六章“辎重”字，《想尔》作“辎”，玄本作“辖”，皆或体字。其通用古今字如“孰”与“熟”之类，及汉碑“卝”、“十”、“才”混用者，两本常有分歧，不另著。

按道士书经法，据《传授经戒仪注诀》，直先起戒文，就师请经卷。师手

书一通以授弟子，弟子手书一通以奉师。不得漏误，误则夺年筭，遭灾祸。又经戒各治二通，一通盛以柏函，而密藏之；一通常随斋请，思议诵习，有不解了，且存供养。今观敦煌所出《道德经》钞卷之多，盖写经为当时传授经戒必经之手续也。景龙三年钞《德经》卷，中言：弟子唐真戒年十七岁，赍信誓心，诣三洞法师北岳先生阎，求受《道德》五千文《经》，修行供养。（影本载《敦煌秘籍留真新编》，见本书附图三）可为具体说明。卷尾又有十戒经，亦唐真戒所受，即所谓“戒文”。故合《道德经》与戒文谓之“经戒”。索洞玄卷只有《道经》上，故未见戒文。至云写经不得漏误，虽《仪注》如此，然验诸敦煌所出诸本，间有小差违者，殆因写手之笔误及各道观师传经本之微异耳。

八　《想尔注》与《太平经》

《想尔注》屡言及“太平”二字。如第十章：“治国令太平，当精心凿道意。”第十九章：“佐君不能致太平。”第二十八章：“官长治人，能致太平。”第三十章：“务在行道，道普德溢，太平至矣。”第三十五章：“上圣之君，师道至行，以教化天下；如治，太平符瑞，皆感人功所积致之者。”

凡五言“太平”。“太平”者，《太平经》甲部云：“澄清大乱，功高德正，故号太平，若此法流行，即是太平之时。”（《云笈七籤》六引。今《道经》七四六册《太平经钞》甲部无此文。惟《钞》丙部云：“太者，大也，言其积大如天，无有大于天者、平者、言治，太平均，凡事悉治，无复不平。”《钞》癸部云：“太者，大也，大者天地能覆育万物其功最大；平者，地也，地平然能养育万物。”）《汉书·东方朔传》：“陈《泰阶六符》，以观天变。”应劭《注》引黄帝《泰阶六符经》谓：“三阶平，则阴阳和，风雨时，社稷神祇咸获其宜，天下大安，是为太平。”（《泰阶六符经》有马国翰辑本）此“太平”之义，原于秦汉间所传黄帝书也。至成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，哀帝遂以建平二年改号陈圣刘太平皇帝以应之（见《汉书·李寻传》）。东汉顺帝时，琅琊宫崇上其师于吉神书百七十卷[①]，号《太平

① “于吉”名见襄楷传。或作“干室”、“千室”、“干吉”。敦煌本《老子开题》云：“赧王时，授干室《太平经》并《百八十戒》，治国治身修养要诀。”《广弘明集·辩正论》卷六“赧王之世，千室以疾病致感，老君授《百八十戒》，并《太平经》一百七十篇”。“千”字乃“干”之误。《云笈七籤》一《三洞经教四辅》条引《百八十戒》云：“是周赧王时，老君于蜀郡临卬县授于琅琊干吉。”《三国志·吴志·孙策传》裴《注》引晋虞溥《江表传》称“道士琅琊干吉”。又引虞喜《志林》：“顺帝时，琅琊宫崇诣阙上师干吉所得神书。”合上列各书，似以作“干吉”为是。

清领书》（见《襄楷传》)。《太平经》残本，现存《道藏》太平部。[①] 其后张角颇有其书，因倡“太平道”（“太平道”一名见《太平经钞》辛部：“‘太平道’，其文约，其国富，天之命，身之宝。”均取“太平”以为名。参看日本福井康顺《原始道教の基础的研究》)。《想尔》此注，其义实多因《太平经》之说，故屡提及“太平”字眼，而《太平经》与天师道相同之点，若禁酒、顺时令、义舍、忏悔等，近人已论之（见傅勤家《道教史》，72 页)。今《太平经》亦见“天师”、“天师道”诸名[②]，足见《太平经》与天师道关系之深切。

《太平经》言“守一”、“中和”、“合五行”，《想尔》每取以为说。又其释“天道好还”，颇近《太平经》“承负”之义。《太平经钞》庚部谓：“惟上古得道之人，当升之时，传在中极，中极一名昆仑。”（又见《太平经》卷一百十，9 页）而《想尔注》：“一者，道也；一，散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。”其说亦合。《想尔注》屡言“行道真，却邪伪”，《太平经》每见此类之语（如《经钞》己，17 页)。又《想尔》释“安平太，乐与珥，过客止”句，独异他家，而参天变之说，犹是黄帝《泰阶》之遗意。张陵所定《天官章本》千有二百，亦与甘忠可《太平经》取名“天官历”同符，凡此皆张陵思想与《太平经》渊源深厚之明证。其他义旨之相涉尚多，具见笺证。汤锡予曰：“《太平经》者，上接黄老图谶之道术，下启张角、张陵之鬼教。”其说良信。

① 《太平经》即干吉之《太平清领书》。《神仙传》十《宫嵩传》：“天仙授吉青缣朱子《太平经》十部。”《御览》卷六百七十三道部引《仙经》下云：“《像天地品》曰：后汉顺帝时，曲阳泉上得《神仙经》一百卷。内七十卷，皆白素朱界青幖朱书，号曰‘太平青道’。”然《后汉书·襄楷传》云：“琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为宗，而多巫觋杂语。”章怀《注》：“神书即今道家《太平经》也。其经以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸为部，每部一十七卷也。”《宋史·艺文志》：“襄楷《太平经》一百七十卷。”《抱朴子·遐览》篇有“《太平经》五十卷”。又“《甲乙经》一百七十卷”（《仙苑编珠》亦言一百七十卷)。贾善翔《犹龙传》云：“今于正经外，又有《复文》一卷，称后圣君撰。又有《太平钞》十卷。不著撰人名氏，大略发明本经篇目。又有《太平秘旨》一卷，称上相青童君授，论守一之法。”按今各书俱在《正统道藏》太平部中第七百四六、七百四七册，即《经钞》甲至癸。自第七百四八至七百五十五册，为《太平经》；从卷三十五起迄卷一百一十九止上缺，残存共五十七卷，《复文》及《秘旨》并在第七百五十五册下半。《太平经》自汉后流传，梁时有东海桓闿曾得一部，陶弘景谓为干君真本。陈宣帝时，道士周智响善《太平经》，常自讲习，时号“太平法师”。并详《三洞珠囊》引《道学传》。《经钞》乃唐闾丘方远节录《太平经》而成。今以《钞》校《经》，多相符合；惟《钞》甲部可疑，余经虽不见有后人更写增窜，大体仍为汉代旧本。参中研院《史语所集刊》第十八本王明《论太平经甲部之讹》一文。

② 如《太平经钞》丙：“天师书辞，常有上皇太平炁且至。”《钞》己云“请问天师之书，乃拘校天地开辟以来，前后贤圣河洛图书神文，下及凡民之辞”（又见《太平经》九十一《拘校三古文法》)。《太平经》卷四十：“愿得天师道传弟子，付归有德之君能用者。今阴阳各得其所，天下诸承负之大病，莫不悉愈者也。”（《道藏》七百四八册）其他尚多，不具举。

道教之创立，其渊源颇远，而实以《太平经》为其理论之中心。既目孔子儒书为邪说，而其本身原无经典，乃借《老子》五千文为之。使《道德经》与《太平经》治而为一，以别树教义，具见苦心所在。《想尔》此注，大部分即以《太平经》解《老子》，故与韩非以来说《老》者，截然异趣。由今观之，其义固多牵强附会，然道教原始思想之本质，及其与《老子》书关系之一斑，可以概见。此自来言中国学术史者，多未尽解，赖《想尔注》之出现，获窥其秘，不可谓非一快事也。章太炎《葑汉微言》云："今之河上公《注》，刘子玄已征其伪。窃意汉人述作，质厚有余，眇义固非尽解。及张鲁《想余》之注作，黄巾依以为名。"彼盖依陆氏《释文》，故目《想尔》为鲁作，惜乎未及睹此写卷，以明其与《太平经》之关系耳。

九　《想尔注》佚文补

敦煌出《想尔》此注，首章“道可道”缺。考《广弘明集》卷十三释法琳《辩正论·外论》云：“寻汉安元年，岁在壬午，道士张陵分别《黄书》云：‘男女有和合之法，三五七九交接之道，其道真决，在于丹田。丹田，玉门也，唯以禁秘为急，不许涉于道路。道路，溺孔也。呼为师友父母臭根之名。’又云：‘女儿未嫁者，十四已上有决明之道。’故注五千文云：‘道可道者，谓朝食美也；非常道者，谓暮成屎也。两者同出而异名，谓人根出溺，溺出精也。玄之又玄者，谓鼻与口也。’陵美此术，子孙三世相继行之。”兹数语乖谬可笑，惟当为《想尔注》第一章中文字，可据以补佚。

十　张道陵著述考

《魏书·释老志》云："张陵受道于鹄鸣，其书多有禁秘，非其徒不得辄观。至于化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天，次称消灾灭祸，故好异者，往往而尊事之。"盖其著述隐秘，不可悉考。

《云笈七籤》六谓："陵自言太上老君亲授四经于己。一曰《太清》，二曰《太平》，三曰《太玄》，四曰《正一》。"惟此乃后出道书，踵事增华，而托始于陵者。史籍所载，陵之著述，除《想尔老子注》外，尚有下列各种：

《道书》

《华阳国志·汉中志》："汉末沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，作《道书》。"(按鹤鸣山一作"鹄"，北周《无上秘要》二十三引《正一炁治图》云："鹤鸣山上应氐宿，其山与青城天国山相连。"《云笈七籤》六谓"其山去成都二百里，在蜀郡临邛县界"。)《太平广记》引《神仙传》："张道陵本太学书生，博通五经，著《道书》二十四篇。"《法苑珠林》六十九"妄传邪教"条："后汉时张陵造《灵宝经》及章醮等道书二十四卷。"则"篇"作"卷"，略异。

又称"符书"。《魏志》言："陵造作《道书》。"《后汉书》则云："造作《符书》。"甄鸾《笑道论》："张鲁祖父陵，桓帝时造《符书》。"("道经未出言出"条)《隋志》道经叙录："箓皆素书，纪诸天曹宫属佐吏之名。又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。"故后人目张陵为道教之符箓派（见马端临《文献通考》论道教源流）。

《灵宝》

道安《二教论》"明典真伪"云："《灵宝》创自张陵，吴赤乌之年始出。"《笑道论》说同。如《珠林》所言，则《灵宝》为道书之一。

《天官章本》

《释老志》云："陵因传《天官章本》千有二百，弟子相授，其事大行。斋祀跪拜，各有成法。于是三元九府百二十官，一切诸神咸所统摄。"刘勰《灭惑论》："陵鲁醮事章符，设教五斗，欲拯三界。"《道藏·太平部》（七八一）唐王悬河《三洞珠囊》云："天师一千二百《官章》。"又《洞玄部》（一九三）陶弘景《登真隐诀》下"章符"条云："今所应上章，当依千二百官仪。"宋吕元素《道门定制》（在正乙部）云："按太上千二百《官章》，并正一真人（即道陵）所授南岳魏夫人治病制鬼之法。"按此即所谓"章醮"者，如《珠林》言，亦属道书之一。（日本福井康顺有《〈天官章本〉千有二百考》，甚详尽。）

《黄书》

道安《二教论》"含气释罪"条下注："（陵）妄造《黄书》，咒癞无端，乃开命门，抱真人婴儿，回龙虎戏。备如《黄书》所说，三五七九，天罗地网，士女溷漫。"甄鸾《笑道论》"道士合气"条亦引《黄书》合气说。又释法琳《辩正论》："寻汉安元年，岁在壬午，道士张陵分别《黄书》云：男女有和合之法。"（语见上《想尔佚文》条）《释老志》记寇谦之清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。按陶弘景《真诰》于《黄书》记之颇详。《甄命授》云："（裴）君曰道有《黄书》、《赤界》长生之要。"又云："《黄书》世多有之，然亦是秘道之事。"注云："天师所名，而布其化。此所云《黄书赤界三一经》。"又《真诰·运象》篇："清虚真人授书曰：黄赤之道，混气之法，是张陵受教施化，为种子之一术耳，非真人之事也。（中略）色观谓之黄、赤，上道谓之隐书。"又："紫微夫人授书曰：夫《黄书》、《赤界》，虽长生之秘要，实得生之下术也。"对于《黄书》，多有微词。

存疑十种：

《中山玉柜神气诀》一卷

郑樵《通志·艺文略》著录。按《抱朴子·遐览》篇所列道书有天师《神器（原注"器"一作"气"）经》一卷，与此未审有无关系。惟《云笈七籤》庚申部引《中山玉柜经服气消三虫诀》，论食谷则三虫聚，三虫即腹中三

尸，伐人三命者。《太平经》卷九二《洞极上平气无虫重复字诀》亦详其说，则其书似在《洞极经》中。

《刚子丹诀》一卷

《神仙得道灵药经》一卷

《峨嵋山神异记》三卷

以上俱《通志·艺文略》著录，疑伪托。

《太上玄灵北斗本命延生真经》

白云霁《道藏目录》洞神部云："桓帝永寿元年正月七日，太上降蜀临邛，授天师张道陵《北斗延生经》一卷。上则有飞神金阙，中则有保国宁家，次则有延龄益寿，祈祷灾福，养生之诀。"

今书在《正统道藏》洞神部玉诀类，玄阳子徐道龄集注（第五二七—五二九册）。每见轮回众生等释氏用语。

《太上说东斗主算护名妙经》

白氏《道藏目录》云："太上老君为天师说。"

《太上说西斗记名护妙经》

白氏《道藏目录》云："永寿二年正月二日，太上降蜀为天师说。"

《太上说中斗大魁保命妙经》

《道藏目录》云："太上于永寿中兴年与正一真人敷说。"

按上书今在《道藏》中，当为后人增益之作。张心澂《伪书通考》："道陵自著《道书》，伪托老子等降授。《神仙传》已明言之。时无所谓北斗延生之说，则又晋以后道家伪托。"然考《抱朴子·登涉》篇云："以甲寅日，丹书白素，夜置案中，向北斗祭之，辟山川百鬼万精。"是祭北斗事，晋以前应有之。《魏书·崔浩传》："浩剪爪截发，夜在庭中，仰祷斗极，以延父命。"此即北斗延生之术。疑浩受之寇谦之，而谦之又传自天师道者也。《道藏》又有《太上说南斗六司延寿度人妙经》，《目录》谓为永寿元年，老君为张道陵弟子左玄真人王长右玄真人赵升演说。亦未可信。惟《郡斋读书志》谓："《度人经》，唐《志》有其目，古书也。"贾善翔《犹龙传》亦引是经，赵宋有《北斗经》、《南斗经》，元时已毁。又《道藏》洞真部威仪类，有《北斗本命延寿灯仪》、《南斗延寿灯仪》，佛藏密教亦有《北斗七星延命经》，唐婆罗门译。陈寅恪谓此道家禳祷之术，乃源于天竺者（见《天师道与滨海地域之关系》一文），说未必然。今观《抱朴子》已言之，则其渊源之名，可概见矣。

《太上三天正法经》一卷

《茅山志》九有《上清三天正法经》、《三天正法箓》。今在《道藏》正乙部。《云笈七籤》云："张道陵精思西山，太上亲降，汉安元年五月一日授以'三天正法'命为天师。又授正一科术要道法文。其年七月七日又授《正一盟威妙经》三业六通之诀，重为三天法师正一真人。"即《神仙传》所谓"授陵以新出正一明威之道，陵受之，能治病"者。今《道藏》正乙部有《太上正一咒鬼经》、《太上正一法文经》、《太上三五正一盟威箓》、《太上正一延生保命箓》等等，即张陵一派所传经箓也。

《太平洞极经》

《太平经钞》己部十四："名为'皇天洞极'，政事之文也，然后天地病一悉除去也。"《道教义枢》七部义云："按《正一经》云：'有《太平洞极之经》一百四十四卷。此经并盛明治道，证果修因，禁忌（本作恶，据《云笈七籤》卷六校正）众术也。'其《洞极经》者，按《正一经》，汉安（顺帝年号）元年，太上亲受天师，流传兹日。"今本《太平经钞》己部庚部，《太平经》卷四十一、卷八十八、卷九十一、卷九十二皆诠《洞极经》。其经义多存《太平经》中。

附录二种：

《二十四治图》

《路史·九头纪》罗苹注引之。曾朴《补后汉书艺文志》著录，以为张陵撰。考《云笈七籤》二十八："按张天师《二十四治图》云：'太上以汉安二年正月七日中时下二十四治，上八治，中八治，下八治，应天二十四气，合二十八宿，以付天师张道陵，奉行布化。'"题为张天师作。《崇文总目》、《通志略》道书类有正一真人《二十四治图》一卷，唐道士令狐见尧撰。则此图未必为陵自作。二十四治名，见《云笈七籤》六及陈国符《道藏札记》中"道观考源"条。"治"字义，详恽敬《大云山房文稿》初集《真人府印说》。

《张陵别传》

见《法苑珠林》六十九"道教敬神"条，引道士《张陵别传》云："陵在鹄鸣山中，供养金像，转读佛经。"按《魏书·释老志》亦言："陵又称劫数，颇窃佛经。"陵说多依《太平经》立义，而《太平经》间取佛教之说，知魏收之言非妄。

附　别字记

《想尔注》写卷，颇多别字。

有同于汉碑者：

魀　魁　同《石门颂》。

牢　牢　同《史晨碑》。

拉　短　同《韩仁铭》。

報　報　同汉《白石神君碑》。

顯　顯　汉《鲁峻碑》阴作《顯》。

余多同于魏、齐造像及墓志：

煞　殺　同魏《杨宣碑》。

唉　笑　同魏《寇凭墓志》。

蒪　蒻　同魏《凉州刺史元维墓志》，按同卷又作“蒟”、“芗”。

竿　算　魏《小剑戍主元平墓志》作“竿”。齐《李清为李希宗造像》作“竿”。

侵　侵　魏《张玄墓志》“寝”作“寑”，偏旁略同。

辎　辎　魏《帅僧达造像》“菑”作“菑”，魏《司空穆泰墓志》“淄”作“淄”，魏《马鸣寺碑》“缁”作“缁”，偏旁并同。

喪　喪　魏《巨始光造像》作“喪”。

蠢　蠢　同《李清为李希宗造像》。

躰　體　同齐《宋敬业造像》。

徴　微　同齐《道兴造像》及《齐董逢达造像记》。

竸　競　同魏《根法师碑》。龙门北魏景明三年《惠成造像》。

血　血　同魏《张猛龙碑》。

妻　妻　同魏《司马景和妻墓志》。

羙　美　关　美　魏《汝阳王元暐墓志》作“羙”。隋《仲思那碑》作“羙”。

貇　貌　同魏《阳城洪懋造像》。

徒　徒　魏《慈香造像》作“徒”。

蓺　藝　同魏《汶山侯吐谷浑玑墓志》。

邑　邑　同魏《孔羡碑》。

寡　寡　同魏《司马景和妻墓志》。

臺　臺　同魏《恒州刺史元譓墓志》。

臺　臺　魏《程哲碑》作“臺”，魏《章武王妃卢墓志》作“臺”。

寘　冥　魏《李超墓志》作“冥”。

号　號　同魏《司空穆泰墓志》。

左　左　同齐《诸葛始兴造像》。

魚　魚　同魏《张玄墓志》。

徑　侄　徑　齐《高叡修寺碑》作“徑”，齐《李清为李希宗造像》作“侄”。

瓦　瓦　同齐《道兴造像》。

耶　邪　齐《法勤禅师塔志》作“耶”。

真　眞　同齐《平州刺史司马夫人造像》。

苟　苟　狗　齐《道兴造像》“狗”作“狗”，偏旁同。

腦　腦　魏永平三年《法行造像》“惱”作“惱”，偏旁同。

柔　柔　魏《弔比干文》作“柔”。

託　託　魏《杜文雅造像》作“託”。

坑　坑　魏《元公夫人薛氏墓志》“伉”作“伉”，偏旁同。

賤　賤　同魏《皇甫驎碑志》。

间有同于隋碑者：

全　全　同隋《宋永贵墓志》。

望　望　同隋《李则墓志》。

富　富　同隋《阮景晖造像》。

淵　淵　同隋《刘渊墓志》。

演　演　同隋《首山舍利塔记》。又齐《刘碑造像》作“演”。

上举别字，据罗振鋆《碑别字》及日本水野清一《龙门石刻录异字》（载《龙门石刻之研究》）二书勘校，著其互同者，以备研治字学之助。卷中别体多与魏齐碑刻合，知其出于北朝人手笔。《魏书·释老志》言：“道士寇谦之少修张鲁之术。”则此注在北魏时，必甚通行，而传写者众；其能保存于敦煌石窟，非偶然矣。

跋

敦煌千佛洞旧藏卷子《想尔老子注》，为道教宝典，向未有人研究。吾师饶宗颐先生据唐玄宗、杜光庭说，定为张天师道陵所作。复为之考证，知其说多与汉代《太平经》义同符；而间有窃取河上公《注》者。

于是道教原始思想之渊源与脉络，灿然大明。其中奇辞奥旨，先生多所抉发；余如考证张陵之著述，亦复详极原委，可补前史之不逮，诚老学之功臣也。余暇嗜读《老子》书，深慨古注之存于今者，只河上公及王弼二家，余多不传。今《想尔注》，赖敦煌石室之保存，得重显于世，惜世知之者少！余乃斥资授梓，以广其传，为研治五千文与道教史者之一助。是卷出六朝人手笔，严整挺秀，当为爱好书法者所共宝云。

乙未嘉平，方继仁跋

想尔九戒与三合义

——兼评新刊《太平经合校》

丙申春，予撰《敦煌本老子想尔注校笺》，既刊行，海外学人，颇不以为谬。若杨联陞、陈世骧、严灵峰与日本吉冈义丰、大渊忍尔诸教授，均曾惠予讨论。

《想尔》之书，成于东汉之季，殆无异议。① 比年涉猎道书，间有疏记，略为诠次，草成此篇，以补前著之不逮。文中资料，取自列斯坦因目四二二六敦煌本《太平经目录》残卷，故于王明新著《太平经合校》一书，欲略加评骘。嗣见吉冈义丰氏有《敦煌本太平经につぃつ》一文，已先我为之（载东京大学东洋文化研究所出版《东洋文化研究所纪要》第二十二册），故不多及，兹略举数端，论之如次：

一、《想尔·九戒》

孟安排《道教义枢》卷二（第二十）云②：

① 参大渊忍尔：《老子道德经序诀の成立》，《东洋学报》第四十二卷第一、二号，及氏著《敦煌道经目录》，54 页。

② 《道教义枢》十卷，影印《正统道藏》“诸”字号第七六二、七六三册，题青溪道士孟安排集。杜光庭《道德真经广圣义序》称为“梁道士，号大孟”。著作年代详吉冈义丰著《道教の佛教》第一、第二章《初唐における道佛论争の一资料〈道教义枢〉の研究》。

戒律者，戒止也，法善也；止者，止恶心口，为誓不作恶也。戒之为义，又有详略焉。详者，太清道本无量法门百二十九条……是也。略者，道民三戒，录生五戒，祭酒八戒，想尔九戒，智慧上品十戒，明真二十四戒之例是也。

大孟所举道教诸戒，其《录生五戒》又见于《三洞奉洞科戒营始》。《智慧上品十戒》[1]，《明真二十四戒》，俱见《正统道藏》洞真部戒律类（雨字上第七七册）。至《想尔·九戒》，原文见《太上老君经律》（《道藏》第五六二册）前题“道德尊经想尔戒”。文云：

行无为，行柔弱，行守雌，勿先动。（原注：“此上最三行”）
行无名，行清静，行诸善。（原注：“此中最三行”）
行无欲，行知止足，行推让。（原注：“此下最三行”）

后有按语云：“此九行，二篇八十一章。集会为道舍，尊卑同科。备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。”是九行者，即大孟所谓《想尔·九戒》也。《太上老君经律》题目云：“《道德尊经戒》，九行二十七戒。”其下分小题二：一为《道德尊经·想尔戒》，一为《道德尊经戒》。前者即九行，后者即二十七戒，划分甚明。其云：“二篇八十一章。”则指《道德（经）》上下篇。又同书《太上经戒》，末为《老君二十七戒》，乃包括九行及二十七戒，与上所举者同；惟九行文字有微异者，如中三行“清静”，此作“清净”；下三行“行无欲”，此作“行忠孝”；“行知止足”，此作“行知足”，脱一“止”字。[2] 且以二十七戒统摄九行，似出后来讹误。陈世骧先生谓：“此九行二十七戒，既与《想尔经注》吻合，且行戒词句简质，今与写卷相较，亦俱了然。则此‘行戒’与《想尔经注》当俱为一事。”[3] 其意以为：“《想尔经注》为戒之所出。”按《想尔经注》屡言“奉道戒”、“守道戒”，为数逾二十章，可知

① 《上品十戒》，今《正统道藏》“太上洞真智慧上品大诫”，为元始天尊以开皇元年七月一日，授予太上道君之“智慧上品大诫法文”。《明真二十四戒》，则原称《太极真人说二十四门戒经》，杂以佛家地狱之说。

② 陈世骧谓当作“行知止足”，甚是。

③ 见《清华学报》，1957（新一卷第二期）。

道戒自是另一事。《想尔训》与《想尔戒》，其教义俱自《道德经》出，故于经注称曰："道经上想尔（训）。"于戒则称曰："道德尊经想尔戒。"借佛家三藏之例论之，《道经》是经，《想尔（训）》是论，而《想尔戒》则是律也。今据《道教义枢》所记，则此题"想尔戒"者，适为九行，当即《想尔九戒》。故《想尔戒》其初恐只有九戒，不必包括二十七戒。《想尔九戒》乃天师道早期之戒条，即自《道德经》撮取要义而成，尚无渗入佛家戒律之痕迹。与《知慧十戒》之言及转轮圣王，《二十四门戒》之侈陈地狱，迥异其趣矣。

二、"想尔"释义

"想尔"是书名而非人名，杨莲生先生已论之。《正一法文天师教戒经》云："道使末嗣，分气治民汉中四十余年。道禁真正之无神仙之说。道所施行，何以《想尔》（空四字）《妙真》、《三灵》七言，复不真正，而故谓道欺人，哀哉可伤！"《妙真》即《妙真经》。[1]《三灵》七言即《黄庭》。《正一法文天师教诫科经》云（洞神部力下，五六三册）：

> 《妙真》自吾所作，《黄庭三灵》七言皆训喻。本经为道德之光华。道不欲指形而名之，贤者见一知万，譬如识音者，道在一身之中，岂在他人乎？

《想尔》与《妙真》（《黄庭》）、《三灵》相提并论，其为书名可知。《三灵》而称七言者，考"七言"诗体，肇于东汉，傅玄《拟四愁诗序》云："昔张平子作《四愁诗》，体小而俗，七言类也。"影响所及，故其时道教徒亦作七言，以阐教义。"七言"之例，如：

（一）河南巩县石窟发现石刻："诗说七言甚无忘（妄），多负官钱石上作……"[2]

（二）《太平经》中之七言诗如《师策文》："吾字十一明为止，丙午丁巳为祖始……"（《太平经合校》三十八卷，62页）

敦煌本老子《道经》下题曰"想尔"，或称"想尔注"者：伯希和目列二

---

① 《无上秘要》（《太平部》上，七六八册）引《妙真经》，详杨联陞《老君音诵诫经校释》，见《史语所集刊》第二八本上。

② 拓本见《考古》，278页，1977（4），以字体及官名掾史及兰台令史为例，当为东汉作品。

三三七号《三洞奉道科诫仪范法次仪品》第三云：

> 《老子道德经》二弓（应即弓字），《河上真人注上下引》二弓，《想尔注》二弓，《五千文朝仪》一弓，《杂说》一弓，《关令内传》一弓，《诫文》一弓。
>
> 右受称高玄弟子。[①]

此可与《传授经诫仪注诀》（《道藏》“楹”字号，九八九册）所记授经序次参照。

“想尔”二字之义，颇难索解。《太上经戒》论淫戒最难（《道藏》五六二册）云：

> 一人曰：“余戒悉易，淫戒最难断。所以尔者，我曾履斯事。……虽苦加抑迮，不觉已尔，每每如此，是知最难。”化人曰：“色者是想尔，想悉是空，何有色耶？但先自观身，知身无寄，便知无色，何可不忍。”

此晚出渗入释氏之说，“想悉是空”，比之言“色即是空”更进一步。《道教义枢》卷四云：

> 五识则为心根，能生想，志于心，故名根也。徐法师云：“六根之法，并因五常四大所成。若尔，彼师所有方寸为心根，又以五脏为内根。”

此析“想”出心根，亦后出之义。东汉人每言“存想”，边韶《老子铭》云：

> 规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房。

“存想”又作“存思”，《太平经》卷七十八为“入室存思图诀”；卷八十四为“大人存思六甲图”，《想尔注》“浊以静之徐清”下注云：

---

① 按亦见《道藏》本“仪”字下第七六一册，参吉冈义丰《道教经典史论》，320 页。

人法天地，故不得燥处。常清静为务，晨暮露上下，人身气亦布至，师设晨暮清静为大要，故虽天地有失，为人为诫，辄能自反，还归道素。人德不及。若其有失，遂去不顾，致当自约持也。

此即务静约持之说，入室存思，或指是乎？

陈世骧先生云：

《真诰》卷十八言有“静室法”，俱谓“闭气存想”或“存想入室”，则“功曹使者，龙虎真君，可与见语”。且并云是“汉中法”，则源出张修所传“静室”明甚。……若然，则或张鲁托言入静室“存想”见神，以注《老子》，而名其注曰“想尔”也。①

其说可备一解。

“想尔”二字，斯坦因敦煌目卷四二二六则作“相尔”，省去心旁，借“相”为“想”。按敦煌唐写本佛经，“相”、“想”两字互通，为习见之例。

《想尔注》“抱一能无离”下注云：

分布道诫教人，守诫不违，即为守一矣。不行其诫，即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也。去生遂远矣。

此斥一般仅闭目存想，而不守诫者为伪伎，必修道与诫，双管齐下，故守诫即是守一。其所以有《想尔训》，复有《想尔戒》者，其理在此。

三、《想尔》与《太平经》三合义

余前论想尔思想与《太平经》关系之深切，粗发其凡。按伦敦所藏斯坦因列四二二六卷子前有一段文云：

……顺帝之时，弟子宫崇，诣阙上书，言：师干吉所得《神经》于曲阳泉上，朱界青首，百有余弓。谓为妖讹，遂不信用。帝君不修太平，

① 《清华学报》，新一卷第二期，50页。

其自下潜习，以待后会。贤才君子，密以相传，而世伪人耶（邪），多生因假，矫诡肆愚，疵妨正典。《相尔》云："世多耶（邪）巧，托称道云。"千端万伎，朱紫磬謦。故记三合以别真，上下二篇法阴阳。复出《青领太平文》，杂说众要，解童蒙心；复出五斗米道，备三合，道成契毕，数备三道。虽万恶犹纷猗公行，私窍号之正目，事乖真实，师之所除。《玄妙内篇》云：……

此唐人所传《太平经》之卷前语，文中檃括《想尔》句，谓"世多邪巧托称道云"。考《想尔注》"知慧出有大伪"下云：

真道藏，邪文出，世间常伪技称道教，皆为大伪，不可用。何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。

又"事善能"下云：

人等当欲事师，当求善能知真道者，不当事邪伪伎巧，邪知骄奢也。

又云：

今世间伪技，因缘真文设诈巧。

又"绝望弃知"下云：

谓诈圣知邪文者。……故令千百岁大圣，演真涤除邪文，今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣。……

类此之语，不一而足。

王重民《敦煌古籍叙录》（235页）引《太平部·相尔》自"世多耶巧"至"解童蒙心"一段，谓颇似《道德经·想尔注》序文。今按原文言："复（王氏误为'后'字）出《青领太平文》"，又云："复出五斗米道"云云。审上下文气，应是《太平经目录》卷前语，所引《想尔》语乃出于檃括，恐仅至"托称道云"句而止，古书不标引号，断读至难，此亦一例。

文中云："复出五斗米道，备三合……"考《太平经》卷四十八有"三合相通诀"谓包裹元气自然天地，凡事三合相通，并力同心，乃有所成。《太平经钞》丙云：

气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养。气之法，行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也。得此以治，太平而和，且大正也，故言太平气至也。（王本合校，148 页）

《太平经》同卷又云：

共生和，三事常相通，并力同心，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。故有阳无阴不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭。有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。（王本合校，149 页）

三合之义，自是出于《老子》"万物负阴而抱阳，冲气以为和"一说，而加以引申。而"三合"二字，则首见于《楚辞·天问》云：

阴阳三合，何本何化？

《穀梁传》庄三年云：

独阴不生，独阳不生，三合然后生。

范宁《集解》引徐邈，即以上引《老子》语释之。而杨士勋疏云：

阴能成物，阳能成物，天能养物，而总云生者，凡万物初生，必须三气合，四时和，然后得生，不是独阳能生也。但既生之后，始分系三气耳。

由是知阴阳三合之说，战国西汉已盛行。《太平经》即本此义而发挥之。如：

卷第十一为“和合阴阳法”。（见S本《太平经目》，《道藏》本缺）

卷第三十一为“和三气兴帝王法”。（S本作“和三五”，恐误）

卷第四十八为“三合相通诀”。

《太平经钞》乙部分析元气有三名，即太阳太阴中和，而中和尤贵。《想尔训》于《老子》“不如守中”下注：

不如学生，守中和之道。

又“道冲而用之”下注：

道贵中和，当中和行之。

并本《太平经》义。惜甘忠可之《太平经》原本，不可复考。今观敦煌所出此《太平经》卷前语，谓《相（想）尔》之书“记三合以别真。上下二篇法阴阳”，其后“复出《青领太平文》”、“复出五斗米道，备三合”，是干吉、宫崇之书，与《想尔》之理论，固息息相关，而“三合”之义，尤为天师道教理之精髓，近世言道教史者罕能及之，故为楬櫫如上。至其云“上下二篇法阴阳”，盖指分《老子》全书为《道经》上、《德经》下，敦煌卷《想尔注》正如此。具见《道德经》分为上下，自东汉已然，此中正有其教理之根据也。

四、附论《太平经》原本目录

敦煌此《太平经》残卷言“案上清清约，无为佛道，众圣大师，各有本经，干氏（指干吉）本部，自甲之癸，分为十帙，百七十卷。玄文宕博，妙旨深长，品次源流，条诏如左”。下即列《太平经部》，帙第一至第十全目。自甲部至癸部，每部十七卷，而总结之云：

右十部一百七十卷，三百六十六篇，又小字记“乙第二云：人三百六十脉，脉一精，精一神，思神至，成道人”。

盖全十部共三百六十六篇，乃法人身脉数，每卷之下，篇数不一。案正统九

年修《道藏》所收《太平经》，为现存唯一本子，惜残缺不全；仅存五十七卷，甲乙辛壬癸五部全佚。而唐闾丘方远节录之《太平经钞》甲部，仅七页又半，近人已揭其为赝品。[①]《广弘明集》—《牟子理惑论》："神书百七十卷。"《襄楷传》章怀太子注称："《神书》即今道家之《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷。"与此卷目录全符。《太平经》原貌，本不可复睹，今得此卷子，于《太平经》每卷之下，详细开列各篇名次，粗可窥其梗概。

近刊王明所撰《太平经合校》，盖据《太平经》、《太平经圣君秘旨》及《三洞珠囊》等书（见该书引用书目）辑录，分"并"、"附"、"补"、"存"四例编订，用力至勤。惜于敦煌此卷，未曾寓目，故于全经卷第篇名，未能得其要领。又每卷诸多阙题，卷一至卷十仍用《太平经钞》甲部之文，复录"太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起"二行，注云："疑系题目。"按《太平经》篇名，大都称"法"或"诀"，此一不伦不类之题目，自不可信。况《云笈七籤》卷四十九《九经所明三一图表》中，于"太平三一"已言及"出第一卷《自占盛衰法》"。今核敦煌此卷目录，《太平经》卷第一下正题"自古盛衰法第一"，与《七籤》相符，惟"占"字误作"古"耳。1963年，在敦煌古写本残页中，发见《道要灵祇鬼神品经》十五行，即《太平经》残文。[②] 余详吉冈义丰文，不复赘。

---

① 见王明《论太平经钞甲部之伪》，《史语所集刊》第十八本。

② 景本见《文物》，55页，1964（8）。

老子想尔注续论

引言

大英博物院所藏敦煌经卷，列斯六八二五号，新编六七九八号（Giles 目 217 页）为《老子·道经》上。想尔。卷前残缺。凡五百余行。注语与经本文连书，字体大小不分，不区章次。卷首及卷下既缺，全书面目，无由毕睹，诚憾事也。

余于 1956 年尝将该卷整理问世，同时陈世骧先生又撰《想尔残卷论证》，刊于《清华学报》，颇引起学人之注意。闻巴黎大学中国学院道教史研究班，曾以拙著列为教材。并世通学，攻错日多。日本道教学会第十八回大会，大渊忍尔先生于会中宣读《老子想尔注の成立》论文[1]，力证《想尔》此书成立年代，应出于东汉末五斗米道天师之手，与拙说“天师道一家之学”相符。氏又撰《五斗米道の教法》，就《想尔》一书为中心，阐发几无遗蕴矣。忆曩岁在北美，参加东方学者会议，开会之顷，晤福井康顺博士，每见辄询及此书。比年以来，略有一二新知，兹值博士七十大寿，征文及于下走，因就所见，诠次成篇，寄呈求正，并以为博士寿。

---

① 见《东方宗教》三十号，99 页。

一、斯六八二五原卷补记

是卷原状[①]，L. Giles 云："good MS. of 6th cent. Thin yellow paper，on a roller 30ft."1966 年夏，余在伦敦大英博物院，检读敦煌卷子，前后一阅月。《想尔》此卷，摩挲甚久，卷为染潢之黄纸，质极薄[②]，深墨书写。间有涂改，如不敢求荣之"荣"字。卷背则用淡墨钞写佛经，为《大毗婆沙论》杂抄，《广百论》第十卷，《瑜珈师地论》卷第三十八，《阿毗达磨发智论·见蕴》第八，《诚实论·六神通品》第一百九十七等。《想尔》卷之末段有晕迹，殆因被人于卷背用水墨渍湿使然。是《想尔》誊钞在先，佛经书写在后，甚为显然。至于字体波磔点画，极近北碑。莫高窟所出唐代内廷道经，虽多用黄纸，纸质无如是之薄，而字体均作虞褚及《龙飞经》一路，与此卷之近于龙门造像风格者，截然不类。故此写卷当出北朝人手笔，绝非伪品。向来定为六世纪唐以前物，毋庸置疑。

二、孙思邈引《想尔戒》，又言想尔为仙人名

《云笈七籤》三十三引孙思邈（581—682）[③]《摄养枕中方》云[④]：

> 《想尔》曰："必与人争曲直。"当减人筭寿。若身不宁，反舌塞喉，嗽漏咽液无数，须臾即愈。道人疾，闭目内视，使心生火，以火烧身。今尽存之，使精神如彅髴，疾即愈。若有痛处，皆存其火烧之秘验。

原文《想尔》二字下有自注云"想尔盖仙人名"一句，语出孙氏。按此与《想尔注》言"我仙士也"符合。《传授经注诀》云："系师得道，化道西蜀……托遘想尔，以训初回。"审其文义，似谓假托仙人想尔，而立此训。托

---

① 详大渊忍尔：《敦煌道经目录》，54 页。

② 此纸质极薄，不同赵希鹄所言之硬黄纸，《陆云与兄机书》所谓"潢"，《齐民要术》谓之"染潢"，是卷殆即染潢之物。苏莹辉君告余，彼所见北魏前后经卷，早期者纸皆极薄。

③ 参友人 Nathan Sivin 著《孙思邈传》Chinese Alchemy，Preliminary Studies，Harvard University Press，1968，120 页注 69。

④ 参冈西为人：《宋元以前医籍考》。

言遭遇，以神其事。《想尔注》中之“道”字，概作人格化看待。是以“想尔”假托为仙人名，自属寻常之事。陆德明似视“想尔”为人名，其说实远有所承。

《道藏》“力”字号上（三）《太上老君经律》第一为“道德尊经戒”，计九行[①]及二十七戒。其下最九戒中有云：

> 戒勿与人争曲直，得诤，先避之。（下最第七）

此即孙氏《枕中方》所引之首句，是此二十七戒亦在《想尔戒》中。

《道藏》五七二册（“临”字上）有孙真人《摄养论》，又五七一册（“命”字下）有孙思邈《存神炼气铭》。可略窥孙氏关于摄养意见之一斑。其言道人疾则闭目内视，仍是存想之法，盖与《想尔戒》有密切关系，故引用之。

三、《想尔》“九行”与《老君存想图》

《云笈七籤》四十三引《老君存思图》十八篇，其中“坐朝存思”第十云：

> 凡（按“凡”字当作“九”）行者，亦存《想尔注》；三业在《盟威经》后。凡存思者，急宜忆之，故标出如左：
>
> 上最三行：行无为，行柔弱，行守雌勿先动。
>
> 中最三行：行无名，行清静，行诸善。
>
> 下最三行：行无欲，行知止足，行推让。
>
> 一者不杀，二者不盗，三者不淫。此三业属身业。
>
> 一者不妄言，二者不绮语，三者不两舌，四者不恶口。此四事属口业。
>
> 一者不嫉妒，二者不瞋恚，三者不邪疑。此三事属心业。
>
> 右九行，三业十事，存念惊恐，人思相干，皆速思之，危即安也。

---

① 《太上经戒》末云：“此九行，二篇八十一章，集合为道舍，尊卑同科。”九行即《想尔九戒》。其言二篇八十一章乃统《道德》二经而言之。不得以此遂谓《想尔》原本必为分章八十一如河上本也。

《道藏》“夙”字上之《太上老君大存思注诀》，即是此书。其中“坐朝存思”，亦列九行及三业十事，与《七籤》所引全同。两书互勘，《道藏》本作：

九行在《想尔注》前，三业在《明威经》后，存思者急宜忆之。

当依《道藏》本为是。《七藏》“凡行”及“九行”之误，又夺一“前”字，致语意不明。可见《想尔》原本，九戒列于注之前。惜敦煌卷缺其开头一段，未由参证。

《道德尊经戒》原分“九行”及“二十七戒”二项。其九行题曰《道德尊经想尔戒》，其“二十七戒”则题曰“道德尊经戒”，无“想尔”二字。道教徒止行之戒有详略二种。略者，宋法师《十二部义》所举，有：道民三戒，录生五戒，祭酒八戒，想尔九戒，智慧上品十戒，明真二十四戒等例。《洞玄灵宝玄门大义》释戒律第六（《道藏》七六〇“仪”字上）及《道教义枢》卷二十四《释十二部义》（《道藏》七六三“诸”字下）所述文并相同。“九行者”，孟安排谓之《想尔九戒》，即所谓略戒者也。《道藏》“力”字号四为《太上经戒》，其中有总题曰《老君二十七戒》，实包括九行（惟不题“想尔”名）及上中下二十七戒。张万福于《传授三洞经戒法箓略说》上戒目十六种中，列有《想尔二十七戒》，与此相同，今证以孙思邈所引《想尔》“戒勿与人争曲直”一语，实在二十七戒之中，则唐初对《老君二十七戒》及《道德尊经戒》，亦得目为《想尔二十七戒》。足证张万福论列之确，是当时所谓《想尔戒》，已不限于略戒之九行矣。《传授经戒仪注诀》述《想尔》书云“三品要戒，济众大航”。三品要戒，即指上中下之二十七戒也。

《老子存思图》者，宋秘省《续四库书目》著录一卷，列于杜光庭之前。《崇文总目》有《李老君道德经存想图》，当即一书，而“存思”作“存想”。《道藏目录》详注洞神类云：“《太上老君大存思图注诀》一卷，有图，乃存想五脏五星，常存九行三业，坐卧登座，存想图像。”张万福《略说》所举《道德经》目，于《想尔注》上下二卷之后，有《大存图》一卷，《大存图》即《老君大存思图》之省称也。于此可见《存思图》与《想尔注》关系之密切，二者如骖与靳，必相配合。《想尔》之“想”，亦即“存想”之“想”。《大存图》既备载《想尔九戒》，作为实践之用。《注诀》发挥其义，略谓：

……存思精审，自然忘劳。……当诵经行戒，以善兴居。……烦恼

生灾，卧坐无宁，急存九行（想尔）。行之检身，心存口诵，解了无疑。以空三业，三业既定，众灾自消。……

是存思实行之顷，必以“《想尔》九行”及“三业”为信条，时时存念，即可转危为安，盖以道德修身为本。“存想”之义，《注诀》云：

> 凡存思之时，皆闭目内视。人体多神，必以五藏为主，主各料其事，事各得其成：成正则一而不二，不二则隐显无邪，无邪则众妙可见，见妙则与圣符同，同圣则即可弘积学，自然感会。是以朝夕存思，不可懈怠。

此一段大道理，发挥“存想”之哲学理论。可知《想尔》命名，即本于“存想”，边韶《老子铭》所云“存想丹田”是。朝夕行戒，存想内视，须臾不离，修道正轨，端在乎此。是知以《大存图》配《想尔注》及《戒》，意义深远，《戒》以立本，《训》以述义，《图》则指示实践之方，《太玄部·道德经要典》以二书列为第三第四，有其至理，殊非偶然者也。

四、《想尔》“先经后言五千，为以道统数”

《洞真太上太霄琅书》卷四《为师诀》第十云：

> ……志行此道，存文五千。文千虽五，义冠无央，先代相传，师资叵计。今之所遵，十天大字，神仙人鬼，共所归宗，文同数等，无有一异；但感者未齐，应者微革。河上《章句》，系师《想尔》。转字会时，立题标议，始殊终同，随因趣果，洞明之师，谛宜宣诰。其大字以数入道，故先言五千而后云经；《想尔》以道统数，故先云经而后言五千。河上道数相涉，故分经以及文品，章为第句，各有应焉。妙思之俦，研期感应，勿牙（互）舛乱筌蹄也。（《道藏》一〇三四册）

从上引文字，可见道士使用《道德经》本，其间道与数之关系，含义各有不同，表之如次：

大字本	河上本	《想尔》本
以数入道， 先言五千而后云经。	道与数相涉， 分经以及文品，章为第句。	以道统数， 先云经而后言五千。

《想尔》本子与大字本恰相反，大字本先言五千之数，是以数入道，《想尔》本则后言五千，是以道统数。此可推知原书卷末经文之后，必标揭五千字数。《为师诀》明云"系师《想尔》"，知系师本确为五千文本，亦可证明。[①]《传授经戒仪注诀》中"序次经法"云：

> 昔尹子初受大字三篇，中经在太清部中，所以付上下两卷。汉文精感，真人降迹，得此（河上）《章句》，所滞即通。……人生多滞，《章句》能通，故次于大字。系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言。托遘想尔，以训初回；初回之伦，多同蜀浅，辞说切近，因物赋通，三品要戒，济众大航，故次于河上。河上《想尔》，注解已自有殊，大字文体，意况亦复有异。皆缘时所须，转训成义，舛文同归。……

此处明言大字本、河上《章句》、《想尔注》三书在太玄部十卷中排列序次之意义。

三品《想尔》要戒在受五千文时，一并受戒。《注诀》"书三师讳法"第六云：

> 山馆宅舍，受《道德》五千文三品要戒。

三师为度师、籍师、经师。同书"请师保法"云："第一曰三师，以三人为之，其一人为正师，一人为监度师，一人为证盟师。"三师中之经师当为正师，即颁授五千文之师保。经文所以五千，亦与持戒有关，《太上老君戒经》云：

> 老君曰五戒者，天地并始，万物并有。持之者吉，失之者凶。过去成道，莫不由之。故列神二十五也；经文五千，是其义也。（《道藏》五

① 五千文本问题与张鲁删定说，参大渊忍尔《老子想尔注の成立》第一节。

六二册，“力”字上）

“五”是重要数字，戒必为五戒，而文必为五千。受经之时，亦兼受戒，《想尔》以道统数，经列于前而数系于后，以此故为大字本之羽翼。

五、《想尔经》（戒）为高玄部所受

唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》于《想尔》二十七戒，称为“此太上高玄法师所受”。敦煌卷伯希和二三三七《三洞奉道科诫仪范》卷五法次仪品云：

> 老子《道德经》二弓　河上真人《注》上下二弓　《想尔注》二弓　《五千文朝仪》一弓　《杂说》一弓　《关令内传》一弓　《诫文》一弓　右受称高玄弟子

按《道藏》七六一册（“仪”字下）《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四法次仪（中）受上列各经，得称高玄弟子。书目中缺少《想尔注》一项。高玄法师法服为玄冠黄裙黄褐黄帔二十八条（图见同书卷五之四）。道士等级，计分洞神部、高玄部、升玄部、中盟洞玄部、三洞部、大洞部。《道藏》九八九册三洞修道仪“高玄部道士”项下云：

> 自修洞神有功后，迁授太上高玄，箓称太上紫虚高玄弟子高玄法师。……参究《道德经》……《存思神图》，《太上文》，《节解》，《内解》，《自然斋法仪》，《道德威仪》。……（“楹”字下）

以上必读之经典，列在太玄部，兹举如次：

张万福《传授三洞经戒法箓略说》	《传授经戒仪注诀》 太玄部
《道德》上下二卷	卷第一　老君大字本《道经》上 第二　老君大字本《道经》下
河上公《注》上下二卷	卷第三　老君《道经》上《道经》下

	河上公《章句》
	第四　老君《德经》上《德经》下
	河上公《章句》
《想尔注》上下二卷	卷第五　老君《道经》上《想尔训》
	第六　老君《德经》下《想尔训》
《大存图》一卷	卷第七　《老君思神图注诀》
《传仪》一卷	卷第八　《老君传授经戒注诀》
《朝仪》一卷	卷第九　《老君自然朝仪注诀》
《斋仪》一卷	卷第十　《老君自然斋仪》

此《太玄经》所明
应受持修行

《想尔注》与《存思图》并列，太玄部卷七之《思神图注诀》，即《存想图》之别称，皆高玄弟子必修之经典也。《传授经戒》，《仪注诀》第十"诣师投辞法"有程式文如下：

窃闻《道德》五千文，渊奥遐邈，仰希禀受，以遂至心。谨依法赍信，清斋奉辞，伏请法师赐垂成就。谨辞诣太上高玄大法师某先生门下。

《想尔》二十七戒为高玄法师所受，能修此戒，即可为高玄部之道士矣。

六、论二十七戒之"勿伤王气"与《太平经》

二十七戒上九戒之三云：

戒勿伤王气。

《想尔道经》于"动善时"句下注云：

人欲举动，勿违道诫，不可得伤王气。

意义正是一致。"王气"者，《太平经》有详细发挥。卷七十二《斋戒思神救死诀》云：

> 四时五行之气，来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也。画之为人，使其三合，其王气色者盖在外，相气色次之，微气最居其内，使其领袖见之，先斋戒居闲善靖处，思之念之。作其人画像长短自在。（王明合校本，291 页）

斋戒思神，可以救死扶危。《大存图》又名《思神图注诀》，亦复相类。《太平经》此诀记明五藏神之"法为具画像，人亦三重衣，王气居外，相气次之。微气最居内，皆戴冠帻乘马。马亦随其五行色具为。其先画像于一面者，长二丈，五素上疏画五五二十五骑"。其作为画像，所以供思念之依据，有其特别效用。主要在分别配合王气、相气、微气三者，谓之三合。同书卷六十九"天谶支干相配法"云：

> 夫五行者，上头皆帝王，其次相，其次微气。王者，帝王之位也。相者，大臣之位也。微气者，小吏之位也。王者之后老气者，王侯之位也；老气之后衰气者，百姓万民之象也；囚气之后死气者，奴婢之象也。死气之后亡气者，死者丘冢也。故夫天垂象，四时五行周沔，各一兴一衰。……是故万民百姓，皆百王之后也，兴则为人君，衰则为民也。

说明王气代表"兴"，"兴"则为君，而"衰"为民，训民为瞑，见于董仲舒《春秋繁露》，此西汉以来之说，故以民为"衰"。以政治上之兴衰，比况精神上之兴衰，人在精神上须保持王气，使常处主宰地位。故《想尔》深戒"勿伤王气"。王气观念实取自《太平经》也。

《正一法文天师教戒科经》（下称《正一经》）中"大道家令戒"，大渊先生考证，以其与《想尔注》思想多符合，定为作于曹魏之顷。此文先言及于吉太平道，又谓"由以太平不备，悉当须明师口诀，指谪为符，命道复作五千文……付关令尹喜"。信如是说，系师五千文之产生，即在补太平道之不备，天师辈之见过《太平经》，可无疑问。《太平经》于卷一一二《不忘诫长得福诀》谓"神仙之录在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常"（合校本，582 页）。《想尔注》则云："一散形为气，聚形为太上老君，常治昆

仑。”昆仑之最高仙人，《太平经》泛言为真人，《想尔》则以实指“太上老君”。“老君”一名，见《后汉书·陈敬王传》。而《正一经》内录“阳平治”一文云：“吾以汉安元年五月一日从汉始皇帝王神气受道，以五斗米为信，欲令可仙之士，皆得升度……吾从太上老君，周行八极。”又云：“委托师道老君太上，推论旧事。”可见五斗米道当日已习用“太上老君”一名号。

《大道家令戒》开头即称“道授以微气，其色有三，玄元始气是也”。又言“要立二十四治，分布玄元始气治民”。“玄元”一词亦出现于是时。其后沿用不替。新出土南齐永明三年（485）刘觊《卖地券》有云：

> ……太上老君符敕天一地二孟仲四季黄神后土土皇土祖土营土府……一如泰清玄元上三天无极大神太上老君陛下之青诏书律令。①

可见玄元及太上老君之号，南朝时使用已极普遍，而唐高宗“太上玄元”之封号，有其远原。“玄元”、“太上”实出于天师五斗米道。而“玄元”为始气，可施以治民，“阳平治”文言“从汉始皇帝王神气受道，以五斗米为信”。所谓“始王神气”亦即“王气”，道之来源，盖本于此。“王气”之为义，有如此之重要，五斗米道以此设教，故《想尔》相戒勿伤王气。知大道之运行，必资于王气，至于个人之修养，尤以勿损王气为吃紧功夫。

七、道书征引《想尔》记略

目录书著录《老子想尔注》，仅见于陆德明《经典释文·序录》。（原云：“《想余》二卷。”注：“不详何人。一云张鲁，或云刘表。”“余”乃“尔”字形近之误。）《道藏·阙经目录》收《想尔注老子道德经》二卷，如是而已。然道书言及《想尔》者，自魏以来，不一而足，兹列举如次：

魏　(1)《大道家令戒》　　《道藏》五六三册（“力”字下）

《正一法文天师教戒经》

> “道以汉安元年五月一日……造出正一盟威之道，与天地券，要立二十四治……分气治民汉中四十余年。道禁真正之元，神仙之说，道所施行。何以想尔。□□□□妙真、三灵、七言，复不真正，

① 南齐刘觊《地券》拓本，见《文物》，20页，1965（6）。

而故谓道欺人，哀哉可伤。”此令戒或张鲁家所传。《正一经》中有“天师教”一篇七言诗，每句有韵。首二句云“令故下教作七言，谢诸祭酒男女民”。此即所谓“七言”，殆出天师手笔，亦五斗米道之重要文献。

六朝 (2)《传授经戒仪注诀》[1] 《道藏》九八九册（“極”字下）

序次经法第一著录

《老君道经上想尔训》，《德经下想尔训》又云“系师得道，化道西蜀。……托遘想尔，以训初回”。

(3) 宋法师《十二部义》[2] 敦煌卷伯三〇〇一

《道藏》七六〇册《玄门大义》，七六二册

《道教义枢》卷二，十二部义文同

记诸略戒内有“《想尔》九戒”。

唐 (4) 释法琳《辨正论》 《广弘明集》一三

十喻九箴篇引张道陵五千文注“道可道”条，殆为《想尔注》佚文。[3]

(5) 孙思邈《摄养枕中方》 《云笈七籤》三三引

引《想尔》“勿与人争曲直”语，出《想尔》二十七戒。

(6) 李荣〔顾欢〕《道德真经注疏》 《道藏》四〇四册（“信”字上）

卷二引《想尔》曰：“豫犹豫行止之貌，常当畏敬也。冬涉川者，恐惧也；畏四邻不敢为非，恐邻里知之；此遵道奉戒之人谦谨如此也。”（河上本第十五章）文见敦煌卷。略有异同。

(7) 张万福《传授三洞经戒法箓略说》《道藏》九九〇册（“肆”字上）

其中戒目列《想尔》二十七戒《道德经》目列“《想尔注》上下二卷”[4]。

(8)《三洞奉道科诫仪范》 敦煌卷伯二三三七

---

① 《传授经戒仪注诀》已见唐高宗时《三洞珠囊》征引，成书于南北朝之顷。“序次经法”于河上章句，有云“（郑）隐注云读河上一章……”原注未知至何处终止。下文言及《想尔》，不能以此遂谓为郑隐之语。

② 宋法师《十二部义》成书年代，可遡至六朝。见大渊氏《敦煌残卷三则》及《敦煌道经目录》，109页。

③ 法琳引张陵五千文《注》，其确实性，详大渊氏《老子想尔注の成立》注九。

④ 张万福《法箓略说》，末题“大唐先天元年（712）太清观道士张万福谨记”，可审其年代。

卷五“法次仪品”著录《想尔注》二弓

(9) 敦煌本《太平经》　　　　敦煌卷斯四二二六

卷前语云：“《相（想）尔》云：‘世多耶（邪）巧托称道云。’”[①]

(10)《老君存思图》　　　　《云笈七籤》四三引

《道藏》五八〇册（“夙”字上）

（亦名《大存思注诀》）其“坐朝存思”第十云“九行在《想尔注》前”。

(11) 杜光庭《道德真经广圣义序》　　《道藏》四四〇册（“羔”字上）

（六十余家笺注）“《想尔注》二卷，三天法师张道陵所注”列于第三，在河上公前又卷一《叙经大意解疏序》引云“诠注疏解六十余家，言理国则严氏河上，扬镳自得；述修身则松灵、《想尔》，逸轨难追”。按注家在顾欢下有松灵仙人，隐青溪山。无名氏年代。

(12) 唐玄宗御制《道德真经疏外传》《道藏》三五八册（“才”字上）

（或谓乔讽著）六十余家注中“《想尔》二卷，三天法师张道陵所注”列第二，与杜光庭同。

(13)《太上老君经律》　　　　《道藏》五六二册（“力”字上）

有“《道德尊经想尔戒》”（即九行）。

(14)《洞真太上太霄琅书》　　　　《道藏》一〇三四册（“左”字）

卷四云：“《想尔》以道统数。”

依上列举，知《想尔》一书自魏以后，流传至广，兹就四项分析如次：

书名　有但称曰《想尔》，与敦煌卷合。或称《想尔注》，或曰《想尔训》。“注”及“训”字均为称述者所增益。

作者　一般不题作者名，如孙思邈但称曰《想尔》。《仪注诀》则云“系师托遘《想尔》”。《太霄琅书》亦称“系师《想尔》”。《经典释文·序录》始言“一云张鲁，或云刘表”。系师即张鲁也。杜光庭题“三天法师张道陵注”。法琳《辩正论》引张道陵《五千文注》残文，知唐人亦以为张陵作。当是托始于陵，而成于系师张鲁。《想尔》本经为五千文本，与张镇南古本系师定之五千文《道德经》，事正吻合。

戒　《想尔》一书，有戒有训。有略戒曰《想尔九戒》，名已见于宋法师

---

① 参拙作《想尔九戒与三合义》。“千端万伎句”以下，未必为《想尔》原文。

《十二部义》。《太上老君经律》题曰《道德尊经想尔戒》。《存思图》载之，谓之九行。另有《想尔二十七戒》，张万福著其目，即所谓三品要戒，亦称《道德尊经戒》、《老君二十七戒》。

佚文 可确知者只有一条，即法琳《辩正论》所引。

八、结论

由上所论，可得要点如下：

(1)《想尔注》成于系师张鲁之手，托始于张陵。

(2)《想尔注》前应有九戒。

(3)《想尔》书，经文之后，记五千字数。

(4)《想尔》为五千文本，与系师张镇南本相同。

(5)《想尔》与《大存思图》相辅为用。

(6)《想尔注》及《戒》，为高玄法师所受。

关于《想尔》一书在道教史上之地位，其传诵之广，影响之大，可以概见。“想尔”一词，亦复被人用作典故，见于诗篇，如《高上太霄琅书琼文帝章经琼文》第一云：

> 弃去云外念，专一守黄宁。披诵大霄章，三关自当明。玄降徘徊辇，虚遣飞霞軿。九天虽玄遐，妙想安尔形。(《道藏》“宿”字号，原文又见“左”字号)

此为“想尔”一名经人活用之例证，因录之以结吾篇。

附 《想尔注》研究有关资料

饶宗颐 《老子想尔注校笺》(1956，香港)

陈世骧 《想尔老子道经敦煌残卷论证》(《清华学报》新一卷第二期，1957，台北)

严灵峰 《读老子想尔注校笺书后》(1956)

杨联陞　《老君音诵诫经校释》（中研院《史语所集刊》二十八本）

陈文华　《关于五千文的来源》（及与严灵峰讨论文）（《民主评论》第十五卷十五、十六、二十期，1964，香港）

饶宗颐　《想尔九戒与三合义》（《清华学报》新四卷第二期哲学论文集）

严灵峰　《老子想尔注写本残卷质疑》（《大陆杂志》三十一卷第六期，台北）

大渊忍尔　《老子想尔注の成立》（《冈山史学》十九号，1967）

《五斗米道の教法についこ》（上、下）（《东洋学报》四十九卷三、四号，东京）

四论想尔注

胡道静《三续道藏刍议》："新注新校所当重视。若《老子想尔注》乃敦煌发见之书，以其初露，所当编辑，而饶宗颐整理之本，条贯考订，尤为夐绝，则采用饶校之本，乃一举而双得。"[①]《中国大百科全书·宗教卷》道教条目，《老子想尔注》下亦云："道教经典。全称《老君道德经想尔训》，据唐玄宗御制《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》及宋代道书记载，为张陵所作。《传授经戒仪注诀》以为出于张鲁之手。"[②] 仍遵唐宋旧说。

王家祐著《张陵与天师道》云："张陵著作传于今者仅有敦煌卷子《老子想尔注》。《想尔》之言多合《太平经》，当为天师道经典。如所言真道、邪文、道诫，不如学生守中和之道，皆取自《太平经》，可能是张陵的解释。"[③]谢祥荣著《想尔注怎样解老子为宗教神学》，论《想尔注》对《老子》一书的篡改，使《老子》的"道"人格化、神灵化，改《老子》的"道"体系为"一"的体系，解长生久视之道为神仙世界，亦承认"张陵所著的《老子想尔注》，对《老子》哲学作神秘化与宗教化的解释……可见《想尔注》在道教史上的重要地位"[④]。《想尔注》之为张氏天师道一家之学，已成一致之结论。

日本学人对此问题有二派意见，大渊忍尔于所著《关于五斗米道之教

① 《古籍整理出版简报》，1983（109）。

② 见《宗教学研究》，23页，1983（2），四川大学。

③ 据王氏1981年7月稿本。

④ 见《宗教学研究》，1981（1），四川大学。

法——以老子想尔注为中心》一文肯定为天师道一系之著作。尚有持不同之说者，近年楠山春树、麦谷邦夫二氏所著《论老子想尔注》两文[①]，从词汇内容加以检讨，又其论《大家令戒》因杨联陞之说，定曹魏为后魏。说实大有可商。麦谷氏又作《老子想尔注索引》一书[②]，逐句系列，甚便翻检，为此书羽翼，有足多者。惟谓《想尔注》为四世纪以降至五世纪之书，立论甚偏，不可不辨。

麦谷氏以为“道气”概念之成立，应在东晋以降，谓齐、梁之顷，道教教理主张“道”与“气”（元气）之同一性，并举新之道气论年代确实最古之资料为《广弘明集》卷八僧顺答道士假称张融《三破》中之言“道者气”及刘勰《灭惑论》中引《三破论》言“道以气为宗”两语为证。又论德气、仁气、义气、礼气等观念之晚出。按氏于秦汉以来经籍所见道气之资料不能探索其渊源，故有此非常可怪之论。

按道气论之发端，似起于齐之稷下，中经黄老学派之鼓吹，至于东汉，儒、道杂糅，更掺和纬书，构成具体之元气论，至《太平经》已发挥尽致，兹略述其说发展之梗概：

（一）稷下　精气说

《管子》中《内业》与《心术下》篇文字诸多雷同，郭沫若尝作比较，认为后者是副本，并推定为宋钘、尹文一派之遗说。[③]《内业》言：“精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知……”又言：“民气杲乎如登于天……是故此气也，不可止以力而可安以德。……”又：“善气迎人，亲于弟兄；恶气迎人，害于戎兵。”又：“抟气如神，万物备存。”又：“思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。”又：“灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。”所谓“气，道乃生”，尹知章注：“气得道，能有生。”证之本文云：“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成。命之曰道。”以道为气之所生，而气有精气、灵气诸嘉名，气之操纵在能抟气，万物备焉。麦谷氏所举后来“道以气为宗”之说何尝有如此之精辟，故知“道气”概念实导源于此，《易·系辞》云“精气为物、精义入神”等语亦与此有关。

① 楠山春树文《老子想尔注考》（见《老子传说の研究》，创文社，1979）。麦谷邦夫文见《东方学报》第57册，1985年3月（《京都大学人文科学研究所刊》）。

② 《老子想尔注索引》，京都，日本朋友书店印行，1985。

③ 郭沫若：《青铜时代·宋钘尹文遗著考》。

道家精、气、神诸观念可于齐学之内业觅得其线索，具见渊源之远。[1]

（二）楚　正气、元气说

屈原《远游》云："内惟省以端操兮，求正气之所由。""保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。""曰道可受兮不可传。……壹气孔神兮，于中夜存，虚而待之兮，无为之先。"[2]《孟子·告子上》："梏之反复，则夜气不足以存。"夜气即屈子此存于中夜之一气，夜气不存则去禽兽不远，此中夜为聚气最好之时候，夜气自是端正情操、保持清明之正气，屈与孟之义理相通，亦即《心术下》所谓"一气能变曰精"之一气。屈原曾是齐使，其说或取之稷下先生：《经法·观》云："长夜气闭地绳者，所以继之也。"《黄帝书》亦重视夜气。

楚有鹖冠子，其书避秦讳讳政为端，向被目为伪书，近人力加平反，谓为秦时人所作。书中《环流》篇述元气论已具雏形。如云："有一而有气，有气而有意。……故气相加而为时。……万物相加而为胜败，莫不发于气，通于道。"又："空之谓一，无不备之谓道，立之谓气，通之谓类。"言"阴阳者，气之正也，天地者，形之正也"。《秦录》篇："精微者，天地之始也。……故天地成于元气，万物乘于天地。"重申正气之义，复提出天地成于元气，宇宙论之元气说得此而奠定。无不备即为道，抽象难知，气为有形之物，故道缘气而立，于气发之，此非道气论而何？

（三）黄老学　同气说与微气、霸气说

近时，李家彦《太平经的元气论》谓"元气"一词，西汉才出现，先见于董仲舒《春秋繁露》中"王正则元气和应"等语，次见刘歆《钟律书》中所用"太极元气"之名，及至纬书遂大谈"元气"。按《鹖冠子》书如视为秦人之作，则元气已为秦时之恒言。[3] 余谓《吕览·应同》篇引黄帝曰："芒芒昧昧，因天之威，与元同气。"高诱注"同气"："同元气也。"是篇论同（元）气者为帝，其层次在王、霸之上，以表示之：

---

① 孙以楷：《稷下学宫考述》，载《文史》，23。

② 涂又光：《论屈原的精气说》，载《楚史论丛》，183页。

③ 吴光：《黄老之学通论》，杭州，浙江人民出版社，1985。书中158—161页"鹖冠子　元气论之雏形"，175—179页"吕氏春秋　精气说"，199—203页"淮南子　道论与气论"。

同元气	同义	同力	（以下同居、同名）
帝	王	霸	

是说《吕览》引“黄帝”语当出于古《黄帝书》，《列子·天瑞》“谷物不死”亦出《黄帝书》，必同一原，“因天之威”句，旧校作“因天之道”，宋本《御览》七七叙皇王下引吕氏此语高诱注曰：

芒芒昧昧，广大貌也，因天之威，无不败也，与元同气，无不协也。（一本作“无不敌也”，孙校谓败字误，当作敌）

考《淮南子》云：

帝者体太一，王者清阴阳，霸者则四时，君者用六律。

又云：

同气者帝，同义者王，同力者亡。（亦《御览》引）

可见由帝而王而霸三者之层次，此为战国末期至于秦汉之间道家政论之通言，马王堆汉墓帛书《道原》篇云：

垣无之初，迵同大（太）虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。古（故）未有以，万物莫以；古（故）无有刑（形），大迵无名。……莫知其名。人皆用之，莫见其刑（形）。一者其号也。

此即帝所体之太一。所云“湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙”，即指元气茫昧之状，《道原》所描写之“太虚”即大道之一，《想尔注》所言“一散形为气……”，《大道家令戒》云：“道援以微气。”微气即《道原》言“神微周盈”之元气。在当日天师道一系又有《微经》之传授，说见后。

（四）帛书《五行》篇及礼家之仁气、义气、礼气

《管子·幼官》云“义气至修门闭”。已出现“义气”一词。

马王堆帛书《五行》篇有云：

> 䜌也者，勉也，仁气也（经说十）。直也者，直其中心也，义气也（经说十一）。远心也者，礼气也（经说十二）。

又云：

> 知君子所道而𡢁然安之者，仁气也（经说十九）。既安之矣，𢘻然行之，义气也（同上）。既行之矣，又愀愀然敬之者，礼气也（同上）。

至于仁气、义气汉代礼家亦言之，《礼记·乡饮酒义》云：

> 天地严凝之气，始于西南而盛于西北，此天地之尊严气也；此天地之义气也。
>
> 天地温厚之气，始于东北而盛于东南，此天地之盛德气也；此天地之仁气也。

将天地划分为二气区别其主客之方位：

> 宾者接人以义者也故坐于西北　　坐介于西南以辅宾
>
> 主人者接人以德厚者也故坐于东南　　坐僎于东北以辅主人

图之如下：

（僎）			（主位）	
东北			东南	
始	仁气	→	盛	主用仁气
盛	义气	←	始	宾用义气
（宾位）			西南（介）	
西北				

此以仁气、义气区分主宾之位，礼与天地并，礼亦与元气同，故以礼目

配人元气以分别仁气与义气。此礼家言之参用元气说也。

此外《灵枢经·官鍼》亦言德气、真气、正气等。

（五）《太平经》包元（气）说与王符之道气说

《汉书·李寻传》："齐人甘忠可向成帝献《包元太平经》十二卷。"是为《太平经》之前身，惜其书已不存。所谓"包元"者言"包裹元气"也[①]，今《太平经》中屡见"元气乃包裹天地八方"（卷四十）、"右包裹元气自然、天地，凡事三合相通……等注"一类之语（卷四十八），三合之说已见于《屈子·天问》，前已详论之。元气一词《淮南子·天文训》已目为宇宙之本原，宋本《太平御览》卷一天部"元气"项引：

> 《淮南子》："道始生虚霩，虚霩生宇宙，宇宙生元气，（气）有涯垠清阳者薄劘而为天。"

今本《淮南子》只作"宇宙生气"，无"元"字。刘歆解说黄钟更以"黄为中之色，故以黄色名元气"，纬书《遁甲开山图》言巨灵"与元气一时生混沌"、"丽山氏分布元气，各生次序，产生山谷"（《御览》引）亦侈言"元气"。

王符《潜夫论·本训》篇：

> 上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一……和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。……
>
> 是故道德之用，莫大于气。道者，气之根也。气者，道之使也。必有其根，其气乃生，必有其使，变化乃成。……
>
> 天之尊也，气裂之，地之大也，气动之，山之重也，气徙之，水之流也，气绝之，日月神也，气蚀之，星辰虚也，气殒之。……莫不气之所为也。以此观之，气运感动，亦诚大矣，变化之为，何物不能，所变也神，气之所动也。当此之时，正气所加，非唯于人，百谷草木，禽兽鱼鳖，皆口养其气……

---

① 李家彦：《太平经的元气论》，载《宗教学研究》第4期，四川大学。

此文从元气谈到和气、正气，指出道为气之根，气为道之使，及气在宇宙事物之反作用，一切之变化实为气所表现。此文不啻道气论之扼要叙述。

由上可见道与气之关系，自《管子》以降逐渐形成道气之理论。[①]《想尔注》即承接此一体系而来。

（六）汉初马王堆《养生方》言“合气”为张陵所本

至于男女合气之说及房中伪技，亦非晚出。汉人屡言及男女合气，《论衡·物势》篇：

> 儒者论曰：“天地故生人。”此言妄也。夫天地合气，人偶自生也，犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而生子矣。

又《自然》篇：

> 天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。

王仲任主张偶然说。以天地生人出于偶然，譬之夫妇合气偶然而得子。故知男女合气乃秦汉以来房中术家之恒言。至《辩正论》引张陵“男女和气之法，三五七九交接之道。其道真决（诀）在于丹田，丹田、玉门也”一节，亦远有所本，马王堆三号墓出土之《养生方》，内有“除中益气”、“治力”标题，言如何“黑发益气”及“益力”、“敬除心胸中恶气”之方。又一失题，言：“有气则产（生），无气则死。……问□□男女之齐至相当毋伤于身者若何？合（答）曰：益产（生）者食也，损产（生）者，〔色〕也，是以圣人必有法厕（则）。”以下列举各种之房中术，互详于同墓出土竹简之《合阴阳》及《天下至道谈》中之十势、八道等等。又《养生方》之“口语”，言及“我欲合气，男女蕃兹，为之若何？少河曰：凡合气之道，必（下缺）”，文中已畅论合气之术。

同墓竹简之《十问》，屡言“玉闭”，当即张陵之玉门。是篇保存不少古代房中术著作，略举如次：

---

① 程宜山：《中国古代元气说》，湖北人民出版社。

黄帝问于曹熬曰：……曹（曰）侍坡（彼）合气，而微动其刑（形）。……长生之稽，侦（贞）用玉闭，玉闭时辟，神明来积。积必见章，玉闭坚精，必使玉泉毋顷（倾），则百疾弗婴，故能长生。接阴之道，必心塞葆，刑（形）气相葆。……（此为）曹熬之接阴治神气之道。

黄帝问于容成曰：……容成答曰：……翕气之道，必致之末，精生而不厥。尚（上）下皆精，塞（寒）温安生？息必探（深）而久，新气易守。宿气为老，新气为寿。善治气者，使宿气夜散，新气朝最（聚），以激九徼而实六府。……

尧问于舜曰：……舜曰：……必盬之而勿予，必乐矣而勿写（泻），材将积，气将褚，行年百岁，贤于往者。舜之接阴治气之道。

王子巧父问彭祖曰：人气何是为精虖？彭祖合（答）曰：人气莫如竣（朘）精。竣（朘）气宛闭，百脉生疾；竣气不成，不能繁生。……必先吐陈，乃翕竣气，与竣通息，与竣饮食，饮食完竣，如养赤子。赤子骄悍数起，慎勿出入，以修美浬（理），轱白内成，何病之有？坡（彼）生有央，必其阴精漏泄，百脉宛废。……巫成柖□□不死。

帝盘庚问于耇老曰：闻子接阴以为强，翕天之精，以为寿长，吾将何处而道可行？耇老答曰：……治之有节：一曰垂枝（肢），直脊挠尻；二曰疏股，动阴，缩州（即窍）；三曰合疌毋听，翕气以充脑；四曰含其五味，饮夫泉英；五曰群精皆上，翕其大明。至五而止，精神日抬（怡）。耇老妾阴食神气之道。

以上录出诸文，俱见新刊《马王堆汉墓帛书》第四册。《汉书·艺文志》房中八家。为书百八十六卷。其中《容成阴道》二十六卷，此言黄帝问于容成，必出是书。《想尔注》所称“容成之文”，于兹可见其一斑。《汉志》又有《尧舜阴道》二十三卷、《汤盘庚阴道》二十六卷，亦略见于此。又有《务成子阴道》三十六卷，解说者谓务成与巫成音近，传说务成昭为舜之师，见《荀子·大略》。余按《庄子·天运》篇引巫咸袑曰“天有六极五常”，巫咸袑当即巫成柖。《十问》云：“巫成柖以四时为辅，天地为经。”巫成柖盖古有道之士也。文引彭祖言“竣精竣气”，诸“竣”字皆读为“朘”。《说文》：“朘，赤子阴也。”《老子》：“未知牝牡之合而朘作。精之至也。”（河上本）马王堆乙本《德经》作“未知牝牡之会而朘怒”。知老子此说实本于彭祖。马王堆所出《合阴阳》竹简记房中事最为具体而微，其述如何致气、抒热及十动、十

节、十修以至十已之征等等。为后来《玉房秘诀》等说之所自出（参《医心方》卷二十八引）。原书具在，今不详引。诸简为汉初写本，可见房中术之来历，早形成于先秦之世。

又马王堆《天下至道谈》竹简，说房中术亦略同，有云：

> 气有八益，有七孙（损）。不能用八益去七孙，则行年四十而阴气自半也。……七十下枯上涚（脱），阴气不用。……
>
> 八益：一曰治气，二曰致沫，三曰智（知）时，五曰和沫，六曰窃气（一作积气）……
>
> 为而耎脊，翕周，卬（抑）下之，曰蓄气。……
>
> 出卧，令人起之，怒释之，曰积气。

其中保存先秦房中术遗说，可与《素问·阴阳应象大论》中“七损八益二者可调，不知用此，则早衰之节也”义相参证。[①] 书中屡用“阴气”一词。观《汉志》所录，房中之书，皆以“阴道”为名，即所谓“接阴”之术。御女又有畜气、积气诸法，具见渊源之远，非至张陵始言交接之道也。

《想尔注》所言世间伪技，楠山氏以为指《黄庭》及《老子·中经》一类茅山派之养生说。按魏文帝《典论》：“颍川郤俭，甘陵甘始，庐江左慈，并为军吏。”甘始（等）率能行容成御妇人术，为曹操所录（又见《后汉书·方术传》）。曹植《辨道论》言“世有方士，吾王悉所招致”，即指甘始辈，其人与张鲁同时，世间伪技，何不可指彼，必欲求之茅山派，何耶？

依上所论，具见麦谷氏之言，似是而实非，彼盖有见于后而无见于前，沿流而罕溯源，与余着眼不同，故所得亦异，爰缕缕论之，以俟知者。

① 易建纯“天下至道谈，七损八益”注释，《马王堆医书研究专刊》，载《湖南中医学院学报》，1980（1）。

附一　天师道杂考

一、天师与鹤鸣山及庐山

天师道之天师，其名初见于《庄子·徐无鬼》篇："黄帝再拜稽首，称天师而退。"[①] 马王堆三号墓所出《养生方》云："黄帝问于天师曰：万勿（物）何得而行。……天师之食神气之道。"

此与《内经·素问》设为黄帝问于天师之语正同。故知天师一名，秦汉之间流行于楚境，且与黄帝有密切关系。

张陵学道四川鹤鸣山（一作鹄鸣山）。《元和郡县图志》三十一蜀州晋原县下。

> 鹤鸣山在县西七十九里，绝壁千寻，张道陵天师学道于此。

又邛州大邑县（汉江原县地）有鹤鸣山在县西北三十七里。近时调查大邑县之鹤鸣山，南向川西平原，三面环山，其地原有太清宫，明代重建，供老君神像，又有戒鬼坛及三官庙、迎仙阁诸胜迹，又古柏百株，乾隆十七年

① 曾召南：《天师道名称小议》，载《宗教学研究》第6期，四川大学。

张姓手植。[1] 宋陆游尝夜宿鹄鸣山，有七律一首，后人泐于石上。至青城山传言张陵与鬼兵为誓之所，见杜光庭诸记[2]，人所共悉。惟庐山传说，亦与张陵有关。《酉阳杂俎》前集十木简条云：

> 齐建元初，延陵季子庙旧有涌井……得沸泉，泉中得木简，长一尺，广一寸二分。隐起字曰“庐山道士张陵再拜谒”，木坚而白，字色黄。（中华书局本，95 页）

广西十万大山山子傜之师公，既尊梅山法主大圣九郎为教主，其师公经书及民间传说中有九郎至庐山向张天师学法之故事。[3] 今据南齐木简，庐山道士张陵之说，唐以前已有之。

二、天师道与《太微黄书》

罗苹于《路史·中三皇纪》天皇氏下“乾曜追元像符合气”一句之下引《太微黄书》云：

> 天皇象符，以合元气，长生之要。

此《太微黄书》宋时尚存，罗泌父子犹及见之。考《御览》六六二引《三洞珠囊》云“戴公柏（即戴孟子）有《太微黄书》十余卷，壶公之师也”。《御览》六七三又引《太微黄书》一段文甚长（宋本页三千）。

《真诰》称武当山道士戴孟，葛洪《神仙传》：戴孟，字仲微，汉明帝时人……有《太微黄书》。据此，《黄书》本有，《太微黄书》乃明帝时戴孟子所作，在张陵之前。此书详侯康、曾朴《补后汉书艺文志》。

太微之取义由于《老子·道经》之希、微。熹平二年张普题字云“召祭酒张普、盟生赵广、王盛、黄长、杨奉等，诣受《微经》二十卷。祭酒约，施天师道，法无极耳”（《隶释》卷三）。张普行天师道所奉之经典是《微经》，

---

① 丁庆书、古培诚：《访道教发源地鹤鸣山》，载《宗教学研究》第 10 期。韦行《鹤鸣山记》，同上。

② 杜光庭：《青城山记》，见《全唐文》卷九百三十二。

③ 张有隽：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，见《瑶族宗教论集》。

疑即出自戴氏之《太微黄书经》。

三、《黄书》非一种

张陵之《黄书》原帙虽亡，今《道藏》尚有二种题名曰《黄书》者：

(一)《上清黄书过度仪》　《正统道藏》阶字七。艺文本，册五四，44031页。

(二)《洞真黄书》一卷　《道藏》广十。艺文本，册五五，45101页。

前者在言功项下云："谨按师法与甲共奉行《道、德》三五七九之化，阴阳之施，男女更相过度，蒙恩如愿，精神专固，两相合生。"首为入靖（静），第二为存吏兵（东向正立，两手相持，叉手立……），三为白气（思丹田"白气"），四为思王气（思中央黄气……仰头以鼻纳气，低头咽之，下至丹田，中上升昆仑），五为咽三官（以鼻纳生气，天地水官生气……低头咽之，令满腹下丹田中，上升泥丸），继此至于第二十婴儿回，皆气功之术。后者有云："以汉安元年七月七日日中时太上老君授与张陵曰要长生度世……道陵以二年岁在癸未正月七日日中时授与赵升、王长、王稚、王英等施行《黄书》契九宫禁忌男女官神所治……"又云："天师以汉安元年壬午二年癸未从老子稽首受《黄书》八卷……口授升、长、稚、英。"按赵升事见《北周地图记》，古来有张陵七试赵升之传说，《道藏》中有《正一天师告赵升口诀》一书。此《黄书》引纬书《孝经援神契》曰："溟涬始互，蒙颂滋萌。"按《御览》卷一及七八引吴徐整《三五历记》云："溟涬始牙（芽），蒙鸿滋萌，岁起摄提，元气肇启。"文字相同。元气之说，三国时人亦加以发挥，后者称《黄书》原有八卷，右二书自出后人之踵事增华，然张陵《黄书》内容亦可相见其仿佛也。

四、二十四治与五龙

罗泌《路史·前纪九·头纪》泰皇氏下引张陵二十四治图云：

> 伏羲造天地，五龙布山岳也。

五龙者，《说文》："戊，中宫也，象六甲五龙相拘绞也。"《水经注》引

《遁甲开山图》：

五龙见教，天皇被迹。

荣氏注："五龙，治在五方，为五方神。"《鬼谷子·盛神》"法五龙"，陶注："五龙，五行之龙也。"按《墨子·贵义》篇记五方五色之龙，纬书演绎其义以比附五行，唐代吐鲁番阿斯塔那三三二号墓出土《祭五方五土神文书》云：

谨启西方白帝土公驾白车乘白龙白公曹白……开白门出白户白盖堂（谨启北）方黑帝土公驾黑（车）乘黑龙……敢告北方黑帝协纲纪恒山之神兽玄武神玄冥……（《文书》册六，285、288、290页）

五方之神各为五色，龙、车、门、户、盖堂等，益以五岳之神，北方既有玄武、玄冥，则其他四方皆可推知，此亦五龙以布山岳之事，后来增益，更为繁缛，二十四治之配以五龙五岳，情形必有类于此。据《云笈七籤》二十八，二十四治图合二十四气二十八宿，更为复杂。

五、刘艾记张修、张鲁

章太炎《原经》："张修使人为奸令祭酒，祭酒主以老子五千文使都习……此道士托名老子最先者也。"（《国故论衡》中）

故友陈世骧著《想尔论证》一文，义据精深，重明《想尔》与张鲁之关系一节，据鱼豢《魏略》指出张修以《五千文》说教为其首创，近时李刚撰《张修在道教史上的地位》一文重新讨论①，证明此说。

《后汉书·灵帝纪》云：中平元年"七月巴郡妖巫张修反"。李贤注引刘艾《纪》云：

时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，是为五斗米师。

① 《宗教学研究论集》，1981，《四川大学学报丛刊》第二五辑。

与《典略》所载同。刘艾官宗正，与修同时，言必可信。《隋书·经籍志·杂史类》："《汉灵献二帝纪》三卷，汉侍中刘芳撰，残。"刘芳即刘艾之形讹。艾由侍中，建安元年封彭城相，事迹详姚振宗《后汉艺文志》。

《魏志·文帝纪·裴注》引《献帝传》："左中郎将李伏表魏王……武都李庶、姜合羁旅汉中，谓臣曰……定天下者，魏公子桓，神之所命，当合符谶。……以合辞语。镇南将军张鲁，鲁亦问合知书所出，合曰：孔子玉版也……"朱彝尊《经义考》二六四，毖纬项引称是《河图玉版》，《抱朴子·论仙》言"素姜之说谶纬"即指此，《献帝传》或即刘艾所著者欤？

六、说五斗叟（鄋）

五斗米道与羌人、鄋人自来有密切关系。

《晋书·怀帝纪》：永嘉三年（309）七月辛未，"平阳人刘芒荡自称汉后，诳诱羌戎，僭帝号于马兰山。支胡、五斗叟郝索聚众数千为乱，屯新丰与芒荡合党……（九月）南阳王模使其将淳于定破刘芒荡、五斗叟，并斩之。"（标点本《晋书》，119 页）

支胡是月氏胡（详马长寿《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，20 页），郝索叟即鄋人，其名上有"五斗"之号，必为信奉五斗米道者。

四川芦山之东汉樊敏碑云："宾圣禹，饮汶（山）茹□，宣究道度。……米巫㓹虐，续蠢青羌……陷附者罪。……建安十年（205）三月。"此为米巫活动于四川之明证。米巫即指奉五斗米道之徒众。《北史》六六《泉仚传》："巴俗事道。"《蛮书》十引《夔城图经》："夷事道，蛮事鬼。"可见賨人信五斗米道，至北朝、唐代犹然。《道藏》"唐"字号朱法满《要修科仪戒律钞》引太真科云："家家立靖（即静室）崇仰，信米五斗。以立造化，和五性之气。家口命籍，系之于米，年年依会，十一月一日，同集天师治。"可见三张之遗法及其宗教组织之一斑。

向达尝论南诏与天师道氏族相关之事实，举《蛮书》记贞元十年云南诏异牟寻之誓文，内有"上请天、地、水三官"之三官手书及一本"藏于神室"之记录，与《华阳国志》记犍为民陈瑞，咸宁三年以鬼道惑民，其为师者曰祭酒，瑞自称天师，徒众以千百数，益州民奉瑞道者，见官二千石长吏巴郡

太守犍为唐定等为证，具见天师道于晋唐间在四川流布之情状。[①] 鄚人郝索之称五斗叟（鄚）亦其一例，至于《晋书·李特载记》言“张鲁据汉中，以鬼道教百姓，賨人敬信巫觋，多往奉之”。巴蜀与氐崇奉张氏之教，范长生得称为天地太师，与天师道不无渊源，唐长孺论之已详。[②] 《水经·江水注》记“平都县有天师治”，平都即酆都县，后来为道教圣地，非偶然也。

七、道教有关新资料兼论中黄太一

近世出土有关道教之文物如资阳南市公社东汉岩墓出土“道教铜印”（王家祐文），成都“太平百钱铜范”，说者谓为张鲁所铸之钱范（《文物》1981 年 10 月）。

阳县逍遥山石室有汉安元年“会仙友”三大子与张陵《黄书》所见之汉安元年年代相符。

安徽谯县曹氏一系列墓砖，内有“仓天乃死”之语，与张角“苍天已死，黄天当立”之口号相同。碑刻有建宁三年字样，下距黄巾起事于中平元年（184）只有十五年（《文物》，1978（8））。《魏志·武帝纪》称张角移书太祖云“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与‘中黄太一’同，似若知道，今更迷惑，汉行已尽，黄家当立”[③]。黄家者，张角以“黄天泰平”为口号（《吴志·孙坚传》），汉末纬书有《孝经中黄谶》“中黄”之名虽出《易》之“黄中通理”，以之配合“大一”，则加强天道之理据。秦汉以来“大一”之义屡有变迁：

（一）天体之太一天极　指北斗。

（二）人身之太一　黄帝内经有太一天，太一游宫，如云神游上丹田，在帝大一帝君泥丸宫。

人身为小宇宙，故以天体比况人体。桓帝时之老子铭言“存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世”，即具体说人身上之太一。《后汉书·灵帝纪》载黄巾张曼成自称为“神上使”，说者谓即《太平经》之“天土神使”及《老子中经》中太一君之八使。《老子中经》又推进一步有“上太一”之号，谓“上太一者，道之父也，天地之先……元气是耳”。以元气是“上太一”，太一之上者。

---

① 向达：《唐代长安与西域文明》，172、174 页。

② 唐长孺：《范长生与巴氐据蜀的关系》，见《魏晋南北朝史论丛续编》。

③ 丁培仁：《太一信仰与张角的中黄太一道》，载《宗教学研究》第 5 期。

《想尔》对"一"之解释与一般不同，《太平经·守气不绝诀》云：

……入室思道，自不食与气结也……乃上从天太一也，朝于中极，受符而行，周流洞达四方八远，无穷时也。

此指存想中极之丹田，与气结合，即是上从天之太一，但《想尔》论"一"不在人身求之，其言曰：

一者，道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也；一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮裹悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君……

彼认为一即是道，在天地外，一不在人身，亦可往来于人身中。是其以太一在体内者，由《想尔》观之，都属伪技，而非真道。此则《想尔》说之特异于他家者。

八、卅辐与张镇南本

"卅辐"一语，三十作卅，向来以为张镇南（鲁）本为最早，今见马王堆甲乙本均作卅。以是知天师道远有所本，余已论之。[①] 惟以"五千文设教"实起于张修，不知修本如何？建安时，汉中诵习之《老子》已为五千文本，《魏略》记张鲁同时人寒贫云本姓石字德林，安定人。建安十六年，关中乱，南入汉中，常读《老子》五千文及诸内书（标点本《三国志》，365页裴注引）。建安十六年（211）即曹操伐张鲁之岁，此《老子》五千文当是系师本流行于汉中者。内书即谶纬，时纬书盛行，观姜合之引《河图玉版》以语张鲁，《黄书》之引用《孝经援神契》可见一时风气。[②]

---

① 见拙编《敦煌书法丛刊》，第二卷道书（一）解说，76页。

② 石德林读老子五千文事，已见吕思勉《读史札记》773页"黄老君"条，日本福井康顺亦曾举似。

九、附旧作《论天师道与道德经》(1955年)

天师道教人诵《老子》，其所定《道德经》。唐写本称为“系师定”本。陶弘景言杨羲曾手书张鲁五千文《道德经》，据《茅山志》卷九《道山册》云：

> 按《登真隐诀》，隐居云：“老子道德经有玄师杨真人（按即杨羲）手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武表为镇南将军者也。其所谓五千文者，有五千字也。数系师内经，有四千九百九十九字，由来阙一；是作三十辐，应作卅辐，盖从省易文耳，非为正体矣。宗门真迹不存，今传五千文为正本，上下二篇不分章。”（按四千九百九十九字，比五千少一字者，成玄英《开题》云：“只是经中卅辐也，古者三十分为二文，今时卅总为一字，有此离合，故少一文。”可与此说参证。）

此即《道德经》系师定本之由来，盖相传出于张鲁。证之天宝十载钞本《德经》卷末云：

> 《道经》卅七章二千一百八十四字，《德经》卅四章二千八百一十五字，五千文上下二弓（即卷字），合八十一章四千九百九十九字。太极左仙公序，係师定，河上真人《章句》。有“係师定”三字，“係”字作“係”，此五千文之《道德经》出于天师道之明证。

考系师一名，最初见于陶弘景《真诰》（卷十七）记梦各条下注云：

> 又见系师注《老子内解》，皆称臣生稽首，恐此亦可是系师书耳。

甄鸾《笑道论》引《蜀记》：“陵子衡为系师，衡子鲁为嗣师。”（《广弘明集》卷九观音侍老条。系师字作係与天宝本同。）《仙鉴》卷十九云：“张陵称天师，其长子衡为嗣师，衡长子鲁为系师。”则字作“系”，而以系师属于张鲁。《云笈七籤》卷七云：

汉末有天师张道陵精思西山，太上亲降；汉安元年五月一日，授以三天正法，命为天师。又授正一科术要道法文。其年七月七日又授《正一盟威妙经》三业六通之诀，重为三天法师正一真人。按《正一经治化品目录》云：《正目经》九百三十卷，《符图》七十卷，合千卷；付天师正一百卷，即在其内。后会教重，自当具显。《道本尊卑经》云：真经要妙，其文无双；三十六万四千，正言无数，不离正一；演气布化，《五千》为宗；真精要妙，三洞为最也。然此法虽复久远，论其所盛，起自汉朝。天师既升天后，以此法降于子孙弟子嗣师、系师及诸天人一切内外至信者，修行传习。屡有传道之人，今不具载，此文因此行矣。

此于系师又不明指为何人。而次“系师”于“嗣师”之下。宋濂《翰苑别集》卷六《汉天师世家叙》言“（道陵）授嗣天师衡”，则以嗣师属张衡。今姑不论系师应属张衡抑为张鲁，然其为天师道则无疑义。是河上公《章句》，在东汉末已有天师道定本也。考天师、系师于《道德经》均有注解，杜光庭《道德真经广圣义序》举历代诠疏笺注六十余家，其首数家为：

《节解》上下　老子
《内解》上下　尹喜以内修之旨解注
《想尔》二卷　三天法师张道陵所注
河上公《章句》

按《节解》，《经典释文》云不详作者，或云老子作，一云河上公作，《隋志》、两唐《志》均不著撰人。《抱朴子·遐览》篇有《节解经》一卷，是否即杜氏所言《节解》上下，其详不能知。又《宋史》有葛玄撰《道德经节解》二卷，恐不可信。

《内解》上下，《真诰》十七注言“见系师注《老子内解》”，则张衡或张鲁所注。《宋史·艺文志》有《老子道德经内节解》二卷，题尹先生注，或后人假托。

若《想尔注》，则敦煌已发现，有六朝写本，列斯坦因目六八二五号。仅存上卷，始“则民不争”迄上卷之末，凡580行。如杜说为张道陵注，正可代表天师道之老子学说。最足注意者，即河上公《章句》列于《想尔》之下，今以天宝钞本卷末之语“太极左仙公序，系师定河上真人《章句》”证之，则

河上公《章句》之厘定，其初实出于张鲁辈。以上天师道对于《道德经》著述之可考者也。

余于1955年撰《索统写本道德经残卷考证》（香港大学《东方文化》第二卷第一期），其中第六节即为此文。是为余注意此问题之开端。其时未接触敦煌写卷，又信叶遐庵丈之说，故致力于索氏此卷（叶说具载其《矩园题跋》）。索卷人多疑之，王素则以为真。导余攻治《想尔》卷者，实以索卷为媒介。兹附存此一段文字，以志治学之因缘。苏联孟列夫教授告知，列宁格勒有类索统书写文物，望他日能一见之。

十、熹平二年张普题字

宋洪适《隶续》卷三录米巫祭酒张普题字，文云：

> 熹平二年（173）三月一日，天表鬼兵胡九□□仙历道成玄，施延命道正一，元（其）布于伯气。定召祭酒张普、萌生、赵广、王盛、黄长、杨奉等，诣受微经十二卷。祭酒约施天师道法无极才。

此题字凡七行，六十七字，为蜀中早期天师道极重要之史料。有下列数事可以注意：

（1）可证天师道及“正一”二名在熹平二年以前已流行。

（2）“历道成玄”及“施延命道正一”句，将“道”字作人格化，与《想尔注》同。

（3）受微经十二卷，知其时天师道有经典行世。

（4）祭酒一职与《后汉书》注引《典略》相符。

（5）“天表鬼兵”，即与《刘焉传》所谓“其来学者初名为鬼卒”吻合。

（6）“布于伯气”乃指百气，谓阴气之魄。

上列（5）、（6）两事须并申述。蜀中盛行鬼教①，下至蜀汉尚然。《蜀志》

① 参李远国：《论山海经中的鬼族——兼及蜀族的起源》，见《山海经新探》，185页。

记益州耆帅雍闿，“假鬼教”以抗张裔，即其一例。伯气不是霸气而是魄气。楚帛书之百气，实借为魄。《淮南子》云“地气为魄”，谓阴气也。伯气即百气，以其尚鬼教，故布于百气。伯当读为魄方合。[①]

蜀中天师道的兴起，是碑充分说明其历史背景，极为可珍。当日“祭酒以老子五千文都习”，故有五千文本。嗣后又有“五千文箓”。五千文箓见《隋书・经籍志》。

十一、道人补说

新疆出土文书有《北凉真兴某年道人往受辞》，自称：“受素自贫薄，岂可自活？为维那所逼。”（《文物》，1976（6））维那地位比道人为高，此处道人仍指僧人。鸠摩罗什被呼为道士。《晋书・吕纂载记》云：“道士句摩罗耆婆言之纂，耆婆即罗什之别名也。”按句摩罗梵云 kumara，汉言童，耆婆梵云 jiva，汉言寿，此指什公无疑，而称为道士。回鹘文书中 toyin 意为僧人，实即道人之对音。[②] 本书笺证（四）论晋六朝每称沙门为道人，举证未充，故补记如上。

① 拙著《楚帛书》，18页。

② 见《摩尼教寺院文书初探》，载《考古学报》，1978（4）。

附二　有关《大道家令戒》之通讯

《大道家令戒》一文之写成年代，杨莲生兄初著论兼采曹魏、元魏二义，依违其间，嗣在与余通讯中，似以为所论未安。信中引用 1957 年 4 月 20 日胡适之先生讨论之语，深具卓见。是函向未发表。兹并余之覆札，附载于末，以供参考。

一、杨莲生来书

选堂我兄史席：

弟自入春以来，颇为二竖所苦，近数周方渐恢复。月前存仁兄曾转示年初大札，云“此得大渊忍尔寄来论文稿，定《想尔注》为天师道系师作品，与拙见多合，惟认为《大道家令戒》即魏时张氏教令，与莲生兄说异，未知杨先生及尊见若何，便乞一询，并代问候”，盛意至感！弟初以病后尚觉身心交瘁，未即作答，殊觉抱歉。按弟在拙稿《老君音诵戒经校释》文中，介绍《正一法文天师教戒科经》，虽多持存疑之论，亦承认其中包括早期资料；“以汝付魏”兼用“曹魏”、“元魏”两义，亦自觉近乎牵强，当时胡适之先生读后，即有长函（1957 年 4 月 20 日）讨论：大旨云：“我颇疑这文件是很可信赖的，其时代是曹魏，与寇谦之的时期，毫无关系。……我看这文件可能是张鲁死后他的嗣子张富的教戒或遗嘱……太和五年（231）可能是张鲁死的一年。‘父死子系，弟亡兄荣，沐浴圣恩’似是张氏一门的史实，弟亡兄荣，是

不寻常的事，必是张鲁少子（七子之一）为后，而后来嗣爵的张富则为其兄。（以下引史）你指出‘《想尔》……《妙真》……’等经，又指出此文件下文又说‘《妙真》自吾所作’，很可注意的是，此件中并不说《想尔》是谁所作，我颇倾向于《想尔》是系师张鲁所作之说。很可能的是这位生当曹魏太和正元之间又自称曾作《妙真经》，又自誓‘从今吾游此，以汝付魏，清政道治’的‘吾’，正是那张鲁的学生，嗣位张富，是天师的第四代。”

弟于廿三日覆胡先生即承认《大道家令戒》一段“确似二五五时的教主（家令?）的方语”，廿四日又补说“家令之令，大约是教令之意”，但认“弟亡兄荣”，亦可能指张鲁及世弟卫（张鲁另有一弟为刘璋部下所杀），又以为“《妙真》自吾所作，恐怕还应解释为老子口气，实际上当然是天师，或他人伪托的”（今补按，即所谓降神扶乩之类，其他宗教多有类似之事）。

从此胡先生当年所见，与大渊氏今日持论，应甚接近。而弟亦早承认此中有三世纪资料。近又与存仁兄重论，存仁兄认为“《大道家令戒》——愚颇相信，此一节文字，句法朴茂，叙事沉痛，颇似张鲁子弟或后人与张氏之天师道有深切关系者之所为，其中 13 页 a—b 之文字排不顺，疑有错简，此令戒之令，当即律令之令……《阳平治》部分最无问题，文字与《令戒》相仿，事亦相成”（此意弟甚赞同，因其他部分，似乎当有问题）。存仁兄又云“撰此《令戒》之旨，实在为当时之曹氏政权向其旧属宣说……或此如前引《玄都律文》所言，此发号施令之天师，本驻洛阳靖，而于此时托以神意，又西迁蜀，实乃奉当时朝廷之命，宣化抚绥本为其旧疆之西川，亦有可能”，联陞认为此点无可玩味（大渊文弟等均尚未见）。

大渊氏研究道藏颇能深入，关系承其先人遗业，则与福井父子之家学，可以比美。弟于 1962 春在巴黎晤福井文雅，少年英俊，能通英法文，是年又在京都见其父康顺先生，且曾与木村英一、平冈武夫四人合影（特别寻一照相馆，是福井先生提议）留念。我兄如能将大渊新著撮译要旨（能复制原作一份赐寄更佳）并附我兄高见同寄弟处，弟当汇集文字议论，试撰《与师友论正一……经》一文，交黄彰健兄转《大陆杂志》刊登。此信副本即寄石湘兄一阅，亦盼能参加讨论也。匆请教安。

弟联陞敬上一九六九、五、十六

二、覆杨莲生书

拙见《正一经》与《大道家令戒》应为两不同时期之作。《正一经》前部提及“杨公八十”，此可为考证之关键。

《大道戒》中言及“西入胡，授以道法”，考化胡事最早资料见襄楷上疏及马融《樗蒲赋》，东汉之季，其事已为人所熟悉。

“道以汉安元年”以下最可靠。大渊氏及胡先生皆从史实勘对，此《家令戒》文两家说多吻合，胡先生指出张富以说“兄荣”二字，大渊氏上引《魏志》鲁嗣子富解之，均值得珍视。张鲁为镇国将军，建安二十一年亡，《家令戒》中称“义国殒颠”应指建安之末，后言“魏氏承天驱除”，此魏为曹魏自无疑义，其言“自今正元二年正月七日”，即高贵乡公之二载（255），证以他语“道使末嗣分气治民汉中四十余年”，由曹髦上溯四十余年，适为建安之际。鲁以建安二十年举汉中降曹操，在此以前，鲁正据汉中以鬼道教民，自号师君之时。

胡先生言“吾”系张富自称，又其不提《想尔》为其所作，则《想尔》当为出其先代之手，非张鲁，即张陵。秉其言，“《妙真》自吾所作，《黄庭》、《三灵》七言皆训谕。”是《三灵》七言与《妙真》非同一作者，《正一经》中所收之《天师教》，起句云“今故下教作七言，谢诸祭酒男女民。天地混籍气如烟。四时五行转相因。天地合会无人民”。（下略）此一首纯为七言，每句协韵。正如所谓柏梁体。七言为东汉末之新诗体，见傅玄《拟张衡〈四愁诗〉序》，此诗可能为张鲁辈作品，为极重要文献，可补后汉诗篇之缺，为后来敦煌本《老子化胡经》卷十玄歌中《老君十六变词》十八首一类七言诗体之所自出（2004 页）。《阳平治》一篇乃极可信资料，余颇同意柳先生见解，惟其中有“老君太上周行八极……”名词与《想尔注》“聚形为太上老君，常治昆仑”相应，如是“太上老君”一名，东汉末已出见矣。实物上可见者有南齐永明帝刘觊卖地券[1]，至《天师五言牵三诗》，是否同一时期作品，则疑不敢决。近因福井康顺先生七十颂寿征文，又有三论《想尔》之作，亦有一二新资料，该文不久刊布，仍乞先生与世骧先生同订正之。此函另录一通与世骧兄。日来因徙居移器，稽覆为罪，匆匆奉陈，不一一。

1969 年 6 月 2 日

---

① 《文物》，20 页，1965（6）。

《御览》六六八《道部·养生》引《妙真经》云："道人谋生，不谋于名，胸中绝白，意无所倾。志若流水，居若宣城，积守无为，乃能长生。"此皆四字为句亦复用韵。考其文体，于曹魏为近，不似北魏。《妙真经》亦见《无上秘要》第一百引用之。

此书交稿与上海古籍出版社在数载以前。顷该社始以校样寄示。以上与杨联陞兄往复两函，事在1969年6月，去今已22年矣。追忆前尘，恍同隔世。去岁6月初，余至波士顿，访杨兄于其私邸，彼已不能站立，口不能言，吱吱如小儿学语。余眷念之深。不意数月，遂捐馆舍，今重省遗翰，能不泫然！而世骧兄亦墓木久拱。记1957年，彼初刊其《想尔老子道经敦煌残卷论证》于《清华学报》（新第一卷第二期），卷前识语称："拙作《想尔校笺》为著者赠适之师本也。"彼盖从适之先生处得观拙作，自此遂获订交，切磋不懈。胡先生对想尔问题向无专著，仅见于杨兄通讯，张富一说，尤为可珍。值此书重印，眷念旧游，不胜腹痛之戚。

1991年1月，饶宗颐校竟并记

图一 老子道经想尔注残卷（一）

病然人之過隱者殺因列王怒而无傷躁不支
死如斯可如人裹者殺王剛因禍成矣和其
光同其塵情性不動喜怒不發五藏皆和同
相生與道同光塵也湛似常存如此恒然常
常存不亡吾不知誰子像帝之先吾道也帝
先者亦道也與无名萬物始同一耳未知誰
子能行此道能行者便像道也似帝先矣天
地不仁以萬物為芻苟天地像道仁於諸善
不仁於諸惡故煞萬物惡者不愛也視之如
芻草如苟畜耳聖人不仁以百姓為芻苟聖人
法天地仁於善人不仁惡人當王政煞惡亦
視之如芻苟也是以人當積善功其精神與
天通設欲侵害者天即救之庸庸之人皆是
芻苟之徒耳精神不能通天所以者譬如盜
賊懷惡不敢見部史也精氣自然與天不親
生死之際天不知也彼帝仁明知後世意從然
芻草爲苟以置門戶上欲言後世門戶皆芻苟
之徒耳人不解黃帝微意空而效之而惡心不
改可謂大惡也天地之間其猶橐籥道氣在間
清微不見含血之類莫不欽仰愚者不信故
猶橐者冶工排橐籥者可吹竹氣動有聲不
可見故以為喻以解愚心也虛而不屈動而
愈出清氣不見像如虛也然呼吸不屈竭也動
之愈益出多聞數窮不如守中多知浮華不

图二　老子道经想尔注残卷（二）

知守道全身壽盡輒窮數々非一也不如學生
守中和之道谷神不死是謂玄牝谷者欲也精
結為神欲令神不死當結精自守牝者地也體
性安女像之故不掔男欲結精心當像地似女
勿為事先玄牝門天地根牝地也女像之陰孔
為門死生之官也最要故名根男荼亦名根
綿綿若存陰陽之道以若結精為生年以知命
當名自止年少之時雖有當閑省之綿々者微
也從其微少若少年則長存矣今此乃為大害
道造之何道重繼祠種類不絕欲令合精產生
故教之年少微省不絕不教之懃力也懃力之計
出愚人之心耳豈可怨道乎上德之人志操堅彊
能不戀結產生少時便絕又善神早成言此者
道精也故令天地無祠龍無子仙人無妻玉女無
夫其大信也因之不勤能用此道應得仙壽
男女之事不可不勤也天長地久天地所以
能長久者以其不自生故能長久法道故
能生而長久也是以聖人後其身而身先
求長生者不勞精思求財以養身不以無功劫
君取祿以榮身不食五味以恣衣弊履穿不
與俗爭即為後其身也而目此得仙壽獲福在
俗人先即為身先外其身而身存與上同義

图三　老子道经想尔注残卷（三）

图四 老子道经想尔注残卷（四）

图五　老子道经想尔注残卷（五）

图六　老子道经想尔注残卷（六）

图七　老子道经想尔注残卷（七）

下万事之本詐之者所況多竹素不能勝載
也故還歸一多者何傷樸散薄更入邪故
不可詰也其上不皦其下不忽道无常上下
故皆天地內外所以不見清微故也上則不皦
下則不忽忽ゝ有聲也繩繩不可名復歸於无
物道如是不可見名如无所有也是无狀之
狀无物之像道至尊微而隱无狀貌形像也
但可從其誡不可見知也今世間偽伎指形名
道令有服色名字狀貌長短非也悉邪偽耳
是謂惚恍迎不見其首隨不見其後道明不
可見知无形像也執古之道以御今之有何
以知此道今端有觀古得仙壽者悉行之以
得知今俗有不絕也以知古始是謂道紀能
以古仙壽若喻今自勉厲守道真即得道經
紀也古之善為士者微妙玄通深不可識
仙士能守信微妙與天相通深不可識人行
道奉誡微氣歸之為氣淵淵深也故不可識也
夫唯不可識故彊為之容唯獨也容形狀也獨
行道備制淵深不知當名之故彊名之為
士者道美之也豫若冬涉川猶若畏四鄰
冬涉川者恐懼也畏四鄰不敢為非恐鄰里
知也尊道奉誡之人猶豫行止之間常當畏敬
如此儼若客謙不敢犯惡若客畏主人堂也

图八　老子道经想尔注残卷（八）

图九 老子道经想尔注残卷（九）

图一〇 老子道经想尔注残卷（十）

句與詒也信不足有不信芻苟之徒時信不
足故不信若人之言也猶其貴言成功事遂
道之所言无一可棄者得仙之士但貴道言
故輒成功事遂也百姓謂我自然我仙士也
百姓不學我有貴信道言以致此功而意我
自然當示不肯企及效我也大道廢有仁義
上古道用時以人為名皆行仁義同相像類仁
義不別今道不用人悉弊薄時有一人行義便
共表別之故言有也知慧出有大偽真道藏
耶文出世間常偽伎稱道教皆為大偽不可用
何謂耶文其五經半入耶其五經以外衆書傳
記尸人所作悉耶耳六親不和有孝慈道用
時家ミ慈孝皆同相類慈孝不別今道不用
人不慈孝六親不和時有一人行慈孝便共表
別之故言有也國家昏亂有忠臣道用時帝
王躬奉行之練明其意以臣庶於此吏民莫有
不法者知道意賤死貴仙竟行忠孝質朴慤
端以臣為名皆忠相類不別今道不用臣皆學
耶文習權詐隨心情面言善內懷惡時有一人
行忠誠便共表別之故言有也道用時臣忠子
孝國則易治時臣子不畏君父也乃畏天神孝
其行不得仙壽故自至誠既為忠孝不欲令君

图一一　老子道经想尔注残卷（十一）

图一二 老子道经想尔注残卷（十二）

图一三 老子道经想尔注残卷（十三）

图一四 老子道经想尔注残卷（十四）

图一五　老子道经想尔注残卷（十五）

法式也不自是故章明者樂之能識教之不樂
者墨以不亡我是右非勿與之争也不自見故明
聖人法道有功不多不見偁序也不自伐故有功
惡者伐身之斧也聖人法道不爲惡故不伐身
常全其功也不自矜故長聖人法道但念積行
令身長生〻之行猶尽負贏不矜傷身以好衣美
食與之也夫唯不争故莫能與争聖人不與
俗人争有争輒之直避俗人如何能與之共争乎
古之所謂曲則全豈虛語故成全而歸之誠
曲道全明非虛語也聖人不勝故重申示之也
希言自然自然道也樂清靜希言入清靜合自
然可久也飄風不終朝趍雨不終日不合清靜
自然故不久竟日也孰爲此天地孰認也天
地爲飄風趍雨爲人爲誡不合道故令不久也
天地尚不能久而況於人天地尚不能久人欲
爲煩躁之事思惡邪計寧能得久乎故從事
而道得之而如也人舉事令如道〻善欲得之
曰自然也同於德者德得之人舉事與德合
德欲得之無閑於失者道失之人舉事不惆
畏道誡失道意道即去之自然如此信不足
有不信前章已說之也喘者不久用氣喘息
不合清靜不可久也跨者不行欲行千里一步
而始積之以漸今大跨而立非能行者也不可久

图一六　老子道经想尔注残卷（十六）

也自見不明自是不彰自饒无功自矜不長
復解前章之意耳其在道欲求仙壽天福要在
信道守誡守信不爲貪慾過罪成結在天曹右契
无到而窮不復在餘也曰餘食餟行物有惡
之行道者生失道者死天之正法不在祭餟禱
祠也道故禁祭餟禱祠與之重罰祭餟與邪通
同故有餘食器物道人終不欲食用之也故
有道不處有道者不處祭餟禱祠之間也
有物混成先天地生寂漠獨立不改周行
不殆可以爲天下母數无名大道之巍〻也
真天下之母也吾不知其名字之曰道吾道
也還歎道美難可名字故曰道也吾強爲之
名曰大言道甚大言強者恐不復不能副耳
僊也大曰逝〻去也大神无所制者使立能去
之也逝曰遠翕然便能遠去也遠曰反翕
然便能還反也道大天大地大生大四大之
中何者最大乎道最大也域中有四大而生
處一四大之中所以令生處一者生道之別
躰也人法地〻法天〻法道〻法自然〻自然
者與道同号異躰令更相法皆共法道也天
地廣大常法道以生况人可不敬道乎重爲
輕根靜爲躁君道人當自重精神清靜爲本
是以君子終日行不離輜重〻精神清淨君子
輜重也終日行之不可離也雖有榮觀燕處

图一七　老子道经想尔注残卷（十七）

超然天子王公也雖有榮觀為人所尊務當
重清靜奉行道誡也如何萬乘之主以身輕
天下天子乘人之權尤當畏天尊道設誤意
自謂尊貴不復懼天道即為自輕其身於天
下也輕則失本躁則失君輕躁多違道度則
罰罰屍卒身亡其尊推矣善行无徹迹
信道行善無惡迹也善言無瑕適人非道言
惡天輒奪筭今信道言善教授不邪則无適
也善計不用籌筭明計者心解可不須用筭
善心信道者發自至誠不須旁人自勸善閉無
關揵不可開心三川陽邪陰害悉當閉之勿用
中道為正至誠能閉邪志者雖無關揵永不可
開不至誠者雖有關揵猶可開也善結无繩約
不可解結志求生務從道誡至誠者為之雖
無繩約永不可解不至誠者雖有繩約猶可解
也是以聖人常善救人而無棄人常為善見
惡人不棄也能性教之示道誡讓其人不化不
可如何也常善救物而無棄物與上同義也
是謂襲明襲常明也能知此意明明也善人不
善人師不善人從善人學善故為師終无善
人從不善人學善也不善人善人之資善人
無惡乃以惡人為資若不善人見人其惡不可
善人益自勸勵不貴其師不愛其資雖知大
迷不善人不貴善人善人不以惡人自改皆

图一八　老子道经想尔注残卷（十八）

為大迷也此謂要妙明知此甚要妙也知其雄
守其雌為天下谿欲令雄如雌谿何也亦近
要也知要安精神即得天下之要常德不離
復歸於嬰兒專精無為道德常不離之更反
為嬰兒知其白守其黑為天下式精白與元炁同
同色黑太陰中也於人在腎精藏之安如不用
為守黑天下常法式也常德不忒復歸於無
極知守黑者道德常在不從人貸必當償之
不如自有也行玄女經龔子容成之法者欲貸
何人也當償若者半故令不得也唯有自守絕
心閉念者大無極也知其榮守其辱為天下
谷有榮必有辱道人畏辱故不貪榮但歸志
於道唯願長生如天下谷水之欲東流歸於海
也為天下谷常德乃足復歸於樸志道當如
谷水之志欲歸海道德常足樸道本氣也人
行道歸樸與道合樸散為器聖人用為官長
為器以離道矣不當令樸散也聖人能不散
之故官長治人能致太平是以大制無割道
人同知俗事高官重祿好衣美食珍寶之味
可皆不能致長生長生為大福為道人欲制
大故自忍不以俗事割心情也將欲取天下
而為之狂惑之人圖欲篡弒天必煞之不可為

图一九 老子道经想尔注残卷（十九）

图二〇 老子道经想尔注残卷（二十）

图二一　老子道经想尔注残卷（二十一）

快也道常无名不名大託微小也樸雖小天
下不敢臣道雖微小為天下母故不可得臣
王侯若能守萬物將自賓人不可以貴輕道
當之万物皆自賓伏天地相合以降甘露王
者行道天地憙滋澤生民莫之令而自均王
者尊道吏民企効不畏法律乃畏天神不敢
為非惡皆欲全身不須令勑而自平均始制
有名道人求生不貪榮名今王侯承先人之
後有榮名不強求也道聽之但欲令務尊道
行誡勿驕溢也名亦既有夫亦將知止王侯
承先人之後既有名當知止之不得復思高
尊強求也知止不殆諸知止足終不危殆譬
道在天下猶川谷與江海道在天下譬如江
海人一心志道當如谷水之欲歸海也知人
者智知平他人善惡知不合道德道人但當
自省其身令不陷於死地勿平他人也自知
者明如此甚明矣勝人者有力好勝人者但名
有力自勝者強自脩身行善勝惡此乃強
也知足者富道與謙也強行有志道誠甚難
仙士得之但志耳非有伎巧也不失其所者
久富貴貧賤各自守道為務至誠者道與之
貧賤者無自鄙強欲求富貴也不強求者為

图二二 老子道经想尔注残卷（二十二）

图二三　老子道经想尔注残卷（二十三）

图二四 老子道经想尔注残卷（二十四）

图二五 老子道经想尔注残卷（二十五）

當法道匠制之而不敢制者世俗是處為邪
來下古世是也无名之樸亦將不欲道性於
俗間都无所欲王者亦當法之无欲以静天
地自正道常无欲樂清静故令天地常正天
地道臣也王者法道行誠臣下悉皆自正矣

老子道經上 想爾

图二六　老子道经想尔注残卷（二十六）

而不遠徙有舟輿无所乘之有甲兵无所陳
之使民復結繩而用之甘其食美其服安其
居樂其俗鄰國相望鷄狗之聲相聞使民至
老不相往來 七十二字
信言不美美言不信知者不博博者不知善
者不辯辯者不善聖人不積既以為人己愈
有既以與人己愈多天之道利而不害聖人
之道為而不爭 五十七字
道經卅七章二千一百八十四字

德經卌四章二千八百一十五字
五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字
太極左仙公序係師定河上真人章句

附图一 唐天宝十载系师定本道德经写卷

天下皆知美之為美斯惡已皆知善之為善
斯不善已有无相生難易相成長短相形高
下相傾音聲相和先後相隨是以聖人治處
无為之事行不言之教萬物作而不為始為
而不恃成功不處夫唯不處是以不去
不上賢使民不爭不貴難得貨使民不盜不
見可欲使心不亂聖人治靈其心實其腹弱
其志强其骨常使民无知无欲使知者不敢
不為則无不治
道沖而用之又不盈淵似萬物之宗挫其銳
解其忿和其光同其塵湛似常存吾不知誰
子象帝之先
天地不仁以萬物為芻狗聖人不仁以百姓
為芻狗天地之閒其猶橐籥虛而不屈動而
愈出多聞數窮不如守中
谷神不死是謂玄牝玄牝門天地根綿綿若
存用之不勤
天長地久天地所以能長久者以其不自生
故能長久是以聖人後其身而身先外其身
而身存以其无尸故能成其尸

附图二　古钞道士索洞玄经

附图三　唐景龙三年写本德经卷末唐真戒受戒文

附图四　敦煌本成玄英老子开题第四“文数”





悉昙学绪论



目　录



前 言

中国语言学受到外来刺激有两个时期：一是东汉末印度梵学传入时期，一是18世纪西方语言学正式输入时期，前者一向为人所忽略，王力著《中国语言学史》只论次后者，在第四章列为“西学东渐期”，而没有前者。

向来一般学人认为悉昙学在华盛行要在唐代开（元）、贞（元）密教流传以后，是时智广始著《悉昙字记》。不知悉昙的输入，从北凉时起，昙无谶首次翻译《大涅槃经》，其中有《文字品》，印度字母即已为僧徒所钻研，逐渐引出种种论说，河西法朗已有“明合十四音为‘肆昙’字名”之语，“肆昙”即是悉昙。北方泽州慧远所传的《悉昙章》是三十六章，与后来之十八章不同，此悉昙之北学也。《大涅槃经》南朝亦有新译本，以刘宋时谢灵运为首，世称为南本。大谢著《十四音训》，书虽不传，见于日僧安然引述者多条。嗣后南朝僧众，讲论是经必涉及《文字品》，对于十四音，人各执一说。至梁武帝天监十一年，注《大品般若》，其书合目录共得一百一卷，亲为制序，庞然巨帙，可惜沦于劫灰，然其遗说幸日僧犹有记录，知彼对于印度语言，修养湛深。故知悉昙之南学，在当日亦曾灿烂一时。汴宋学者，论“反切之学，自西域入中国，至齐、梁间盛行，然后声病之说详焉”（陈振孙《书录解题》）。郑樵《通志略》倡之，其说盖是，而人多懵焉。在周颙“切字”之前，谢灵运《山居赋》自注中著语不少涉及反切。谢固深于梵语者。而永明以前，僧宗已称“善用宫商于十四（音）为一切字本，是为悉昙”。已提及悉昙一名。反切之产生分明是受到梵文字母之影响，王力亦赞同此说，奈彼未究心

悉昙之学，故无所论列。窃以为欲谈汉语学史，必增入“梵学输入时期”一章，在韵书萌芽之前，方符合历史事实。本编所集论文，或可为王书补此一缺口。其中论鸠摩罗什《通韵》与《文心雕龙·声律》篇与十四音问题诸篇，美国华盛顿大学 David R. Knechtges 教授已加以英译，复得 Roy Andrew Miller 为之增注梵语资料，相得益彰。中古汉语与梵学交流所孕育辉煌之成果，从此得以表襮于世，大有裨于汉学之研究。因并著其事，为读者告焉。

1989 年 12 月饶宗颐于香港中文大学中国文化研究所

中国典籍有关梵书与佉留书起源的记载

西方学者提到中国典籍有关印度文字起源的记载，除玄奘的《大唐西域记》之外，往往还提到《法苑珠林》。西方学者的著作，从有口皆碑的《巴比伦与东方的纪录》（*Babylonian and Oriental Records*）开始，中经布勒（G. Bühler）的《印度古文字学》（*Indian Palaeography*），菲罗萨（J. Filliozat）的《印度字源学》，以至潘迪（R. B. Pandey）的《印度字源学》，无一不以《法苑珠林》为中国有关梵书（*Brahrni*）和佉留书（*Kharosthi*）的最早记载。

《法苑珠林》成书于唐代（公元668年），实际上，它只是早期各种经文的节录而已。

印度的典籍则称，梵文为婆罗门 Brahma 所造。例如，公元5世纪的 Narada Smrti 称："倘非创造者婆罗门凭其慧眼创造文字，则此世界永不可能获得幸福。"中国方面则有仓颉造字之说。王充《论衡・骨相》篇称仓颉生有四眼；山东沂南最近出土的浮雕，上面所刻的仓颉，也是四眼的。印度方面，如耆那教 Jain 经典中公元前300年的 Saṃavayanga 经和公元前168年的 Panna vana 经，都列有各种文字（Lipis）的名称，其次序如下：（一）梵书。（四）佉留书。而佛教典籍的《普曜经》（*Lalitavistara*）列载梵书以下六十四种书，第一是梵书，其次是佉留书。该经记载佛陀生平的行事。

梵文本和目前的梵文本，并不完全相同。[①] 公元308年，法护将其译为中文，即《普曜经》是。

公元615年，他婆诃罗以中文重译该经，改名《方广大庄严经》，他寻章逐句地翻译，因此，我们可以说，法护的《普曜经》原稿，当时业已散佚。但从法护的译文中，可以见到在公元4世纪之初，中国人已习知梵书与佉留书之名。近代印度学者 C. C. Das Gupta 在他的著作《佉留书的发展》第271页，亦提及这个事实。

唐神清和尚的《北山录》，其《宗师议》第七有云：三国时，蜀（公元221—263年）有《普曜经》一卷，译者不详，在《蜀志》里，也找不出译者的名字。该经流传至唐代，为神清和尚所见。倘《北山录》此说无误，则至少在法护之前半个世纪，已有《普曜经》的中译，因此，我们可以下一结论：《普曜经》传入中国，当在公元4世纪之前，比法护译经之时还要早。

印度学者仅知有法显、玄奘和义净的著作，对其他中国的历史资料，尚属陌生。在《大藏经》里，已收集了若干在印度早已散佚的佛经中译本，而玄奘所译的《阿毗昙大毗婆沙论》，就是著名的一例。从中国的资料，我们可以找出两个有关梵书和佉留书起源的要点，那是：（一）《法苑珠林》材料的来源和（二）梵书的创始者。

《法苑珠林》材料的来源

当佛陀还是王子时，蜜多阿阇梨向他提到六十四书的名字。试查《法苑珠林》的记载，我们可以找出两项为其他的作者所採用的原始材料：

（一）公元587至591年，阇那崛多翻译的《佛本行集经》，已全部记下六十四书的名称。兹将梵书和佉留书的名字，在三种中译佛陀传中的不同译法分列如下：

---

① 梵文的《普曜经》，共有三个不同的版本：

（一）是 Rarendra Lala Mitra 编，1877年在加尔各答出版的版本；

（二）是 S. Lefmann Halle 编的版本，1902年出版上卷，1908年出版下卷；

（三）是 P. L. Vaidya 编，1958年在 Darbhanga 出版的版本。

本文作者曾查考第二、三两个版本，见其列举梵文的次序如下：（1）梵书，（2）佉留书，（3）富沙迦罗仙人说书（Pusk arasari），（4）隋言莲花书。但第一种版本，其梵文次序则为：（1）梵书，（2）莲花仙人书，（3）佉留书。

(1) 梵书　　　　(2) 梵天所说之书　　　　(3) 梵寐书
(1) 佉留书　　　(2) 佉卢虱吒书　　　　　(3) 佉卢虱底书
见于《普曜经》　《佛本行集经》　　　　　《方广大庄严经》

《佛本行集经》里那两个译名，与《法苑珠林》相同。此外，阇那崛多在梵天所说之书项目下，注云："今婆罗门书，正是十四书是。"在佉留书项目下，他指出佉留书下云："隋言驴唇。"但是，这些说明，俱复见载于《法苑珠林》。

（二）《法苑珠林》另一段话，是采自僧祐（公元445—518年）的《胡汉译经音义同异记》，那是"仰寻先觉所说六十四书"至"犹有篆籀之变体乎"的一段，俱见于他的《出三藏记集》里。

梵书的创始者

玄奘所译的《阿毗昙大毗婆沙论》，其中有一段云：

> 汝颇曾闻诸梵书，是谁所造？（婆罗门）池坚报曰：我闻古昔有婆罗门名瞿频陀，是彼所造……汝又颇闻，卢瑟吒书，是谁所造？……婆罗门曰：我闻古昔有大仙人名佉卢瑟吒，是彼所造。

先是，唐吉藏（公元548—623年）曾引述龙树弟子提婆菩萨《百论疏》卷一的话称：

> 瞿毗陀婆罗门造梵书，佉卢仙人造佉卢书，大婆罗门造皮陀论。

瞿频陀是一位婆罗门的名字，我们现在可以确实地找出他的梵文原名。在"翻梵语"婆罗门的名字一节（《大正藏》第五十四卷，1011页），有如下的一段：

> 瞿频陀王，译曰瞿者，牛也；频陀者，智。（按梵文有Govinda一字，意即"牛的获得者"，"获得者"与"智"之间，其义不同，而做成此一歧义者，乃因梵文Vind的字，可以解作"求知"，也可解作"取得"所致。）

在大战史书（Mahabharata）里，Govinda 就是 Kṛṣṇa，也就是自称为最高主宰的毗湿纽（Viṣṇu）的化身。他说："天地为我所造，万物为我而生。"他既是宇宙的创造者，他的地位与婆罗门同。据 D. Diringer 说："印度诸神，只有学问之神，并无文字之神。"但外 Deogarh 的 Gupta 庙里 Viṣṇu 和 Śiva（湿婆），分别被尊为"知识和学问之神"。前者的手里还拿着一本书。因此瞿频陀也者，就是梵文的 Govinda。按《大毗婆沙经》是伽腻斯加王下令编订的，此一经典，当初贮入一个石盒里，在印度早已遗失，无怪印度人民不知有婆罗门瞿频陀造梵书之说。无论如何，《大毗婆沙经》提到梵书的来源，是值得重视的。

公元 4 世纪期间中国学者往往提及梵文，我可以举出一般人较少知的记载，例有谢灵运（公元 385—433 年）说：

胡书者，梵书，道俗共用之也，而本由佛造，故经云：异论咒术，言语文字皆是佛说，非外道也，外道因此以通文字，胡字谓之佉楼书，佉楼书者，是佉楼仙人抄梵文以备要用，譬如此仓、雅、说、林、随用广狭也。

上文引自日文安然悉昙藏卷一，中国典籍已缺如，佉卢书梵文作Kharoṣṭha，俗体作 Kharottha，其字形多以不整齐的曲线延长而成，仿佛驴唇上下的掀动。新疆境内现已发现佉卢书文件多种。据烈维（S. Levi）和高诺（Sten Konow）的意见，佉卢书即疏勒流行的梵文书体，谢灵运亦称之曰胡书，因为它是梵书的俗写。

"六十四"的一个数目，中文上别有深意，因为它是出于易经的六十四卦。有此原因，中国道家兼书法家的陶弘景（公元 452—536 年），曾对佛经中的六十四书，引为同调。陶氏在他的《真诰》上为文字的起源画出了一个轮廓。他说：

梵书分破二道[①]，壞真从易，配别本支，乃为六十四种之书也，遂播

① 梵书分为"二道"，可能是指"八会"和"云篆"来说。"二途"的意义颇费解说，总不外乎八会和云篆之意。其次的"壞"字的问题，金陵丛书本，"壞"字却刻下"坏"字，但《正统道藏》和《学津讨原》，俱作"壞"字。第三点是"易"字，易即指《易经》，因此带有"六十四"数目的意义。从陶弘景这一段话，可见道家是抄袭佛家的，如道家的《四十二章经》是。陶弘景认"云篆"为第一种书，并采袭梵文六十四书之义，只是他不肯承认六十四书是正统的文字。

（林友兰译。原文为英文，见 *Annals of the Bhandankar Oriental Research Institute*，vol. XIV，Poona，India，1964。）

之于三十六天十方上下也。

为了维持道教的立场，他对佛家之说并无好感。但他采了六十四书那个名词，可见他显然是受了《普曜经》等佛书的影响。

梵文虽有六十四种书，但考之佛说，只有梵书和佉留书是供传习的。故谢灵运说，这两种书，“本由佛造”，这就是中国僧人所以特别予以重视的道理。

《选堂集林·史林》，1438—1444 页

尼卢致论（Nirukta）与刘熙的《释名》

世界上有关训诂学的最古著作，除我国《尔雅》一书以外，要算印度Yāska的*Nirukta*了。《尔雅》写作年代，尚难十分确定，陆德明称《释诂》一篇周公所作。毛公作《诗诂训传》，多同于《尔雅》。《汉旧仪》记汉武帝时立博士，举晓古文《尔雅》者为之。《汉书》记平帝时征通《尔雅》者诣公车。其成书及通行最迟必在西汉时。

至于*Nirukta*则一般印度学人考证已定其年代为公元前700年，在孔子、释迦之前，早于希腊之泰里士（Thales），柏拉图（？—427），更无论矣。

*Nirukta*一书，原为*Nighaṇṭu*的注释。

陈真谛译《数论》题为《金七十论》，卷上提到《尼禄多论》（《大正》册五四，1251页），即是此书。

唐初玄应的《一切经音义》卷二十三（在《摄大乘论》第五卷第一条）言及“尼揵荼”一名，云：

> 尼揵荼书，此集异名书也，如一物有多名等。

玄应于贞观十九年起，从玄奘在弘福寺、大慈恩寺译经。他精通梵典，必尝读过此书，故提及其名。“尼揵荼”正是Nighaṇṭu的译音。《翻译名义大集》五〇五一婆罗门经名下Nighaṇṭu解云：“音声相合，韦陀之语汇”，则目之为字汇。

在汉译的释氏书籍中，又有高宗永淳二年（683）中印度沙门地婆诃罗（Divākara）在太原寺归宁院译出的《方广大庄严经》，在该书卷四有云：

佛告诸比丘……种种杂艺，无不通达。善：鸡吒论、尼建图论、布罗那论、伊致诃娑论、韦陀论、尼卢致论、式义论、尸伽论、毗尸伽论、阿他论、王论、阿毗梨论、诸鸟兽论、声明论、因明论。人间一切伎能及过人上诸天伎艺，悉皆通达。（《大正》三，本缘部，564页）

这里列出一张婆罗门的书单，韦陀即 Veda，《布罗那论》即 Purāṇa，《伊致诃婆论》应是 Itihāsa，皆显而易见的。（其他式义即śikṣā，毗尸伽或即 Vishakha，阿他论即 Arthaśāstra，王论即 Rāja śāstra。）《尼卢致》分明即 Nirukta，《尼建图》即玄应书中《尼揵荼》的异译。可见在印度民间传说，佛陀本人，亦能通晓 Nighaṇṭu 和 Nirukta。在古代印度，第一阶级婆罗门必受严格的教育，背诵吠陀经典。吠陀学有六支（six vedāṅgas），即（1）语言学（śikṣā），（2）礼书（kalpa），（3）文法（vyākaraṇa），（4）文字学（即语源学 Nirukta），（5）音律（chandas），（6）天文（Jyotiṣa），《尼卢致》是婆罗门必修科目之一，并非冷僻的书本。（古印度人必修科目，可参看 R. K. Mookerji：*Ancient Indian Education* p. 381："Pre-Buddhist Brahmanical Ascetic Orders"，1951。）

《尼建图》及《尼揵荼论》对于中国人比较生疏，但在印度文化史上地位非常重要，其书尽人皆知。有关此二书的常识，详细可看《印度的文化遗产》（*The Cultural Heritage of India*）第十五篇：The Vedāṇgas 第十六 Yāska and Pāṇini 二章。

《尼揵荼》书原分五章，第一章至第三章是一个同义字表（synonyms），梵称为 Naighaṇṭuka Kāṇḍạ，第四章是同音异义字（homonyms），第五章是诸神名字。首章共十七项，每项只举出其异名，而在末尾作一结语统计得若干字，兹据1940年印度 Poona 印行 V. K. Rajavade 编订的 yāska's Nirukta 的梵文原本，摘录如下，以见一斑：

（1）地（pṛthivī）共21名	（2）金（hiraṇyam）共15名
（3）大气（antarikṣam）共16名	（4）天、日（āditya）共6名
（5）光（Raśni）共15名	（6）地域（diśad）共8名

(7) 夜（rātriḥ）共 23 名　　(8) 朝（uṣāḥ）共 16 名

(9) 日（ahaḥ）共 12 名　　(10) 云（megha）共 30 名

(11) 言语（vāc）共 57 名　　(12) 水（udaka）共 101 名

(13) 河（Nadī）共 37 名　　(14) 马（aśvaḥ）共 26 名

(15) 诸神车驾名（ādiṣṭopayojana）共 10 名

(16) 照耀（Jvalati karmānaḥ）共 11 名

(17) 光（Jvalataḥ）共 10 名

Sköld 称《尼揵荼》只是首章之名，本为"词汇表"（vocable）的同义字，以后再用之以包括后面二章。今观玄应解释，《尼揵荼》为集异名的书，正可证明此说。《尼揵荼》首章，和《尔雅》的《释诂》很相似。这些同物异称的来源大抵出自四吠陀经，《尼揵荼》书的作者很难确定，谅非出自一人之手，实为累世之业绩，在 yāska 时代必已有不止一种梨俱吠陀的 Pada text（śākalya 著）存在，yāska 得以充分利用（参 B. Bhattacharya 著 *Yāska's Nirutka*，1958）。

至 Nirukta（尼卢致论）一书，共分十二章（adhyāyas），现通行有 Lakshman Sarup 的英文译本（*The Nighaṇṭu and the Nirukta*，1962 年，印度出版），前有长序，讨论此书在语源学（etymology）上的贡献甚详。

《尼卢致论》首章至为重要，先谕文字有四大类：一名词，二动词，三前置词，四虚字。至今巴利文法家并不从西洋观点分为八类，仍照着这个习惯，区分文字为四类。

尼书最重要理论是采用śakaṭāyaṇa 的名词生于动词（nouns are derived from verbs）之说，以之作为语源学的信条，他说：

> If all nouns are derived from verbs, every person who performs a particular action should be called by the same name, i. e. whoever runs on the road should be called runner (aśva, horse) …
>
> Moreover, substantives（体词）should be named according to the regular correct grammatical form of a verb, so that their meaning may be indubitable, e. g. puruṣa (man) should be taken the form of puriśaye (city dweller); aśva (horse) of aṣṭā (runner); tṛṇam (grass), of tardanam (pricker).（原书 1，12、13）

Sarup 在解说《尼卢致论》中语源学的原则，指 yāska 对于语言的基本见解是认为所有的字都可以缩减至它的最原始要素，是为语根（roots）。他强调每个字可以追溯到它的原来的语源，但须掌握若干法则，如果欲给予文字在语源上的说明，必须明白它的重音（accent）和文法形式的规律，以求其与语根的修饰取得一致。yāska 认为 accent（重音）很是要紧，在某种情形下，必须与文字意义符合，方能避免不匀称的情形发生。其次是如果重音及文法的形式不能够正常，换句话说即是不能和语根符合时，亦可从字义方面，尽力注意其相近似的地方，如无形式上的类似，则可从单独字母或音节之类似上加以探索。第三追溯语源唯一条件必和“字义相应”（words is accordance with the meanings），质言之，其音同则语源亦必同（见 N. 11，7）。可见 yāska 不但从同音、同义去追溯语源，而且注意及重音和文法上的规律。他评论他的先进śakaṭāyaṇa 所举出的事例，有时不免疏忽（N. 1，14），尤其孤立的单字在缺乏上下文理（context）上的智识时即难以知其字源之正确含义。

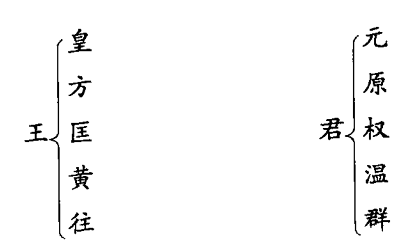
尼书解说《尼揵荼》字表上的同义字与同音字等，虽然不是每个字都给以字源上探究，但却提出若干新解，最重要的是确立由动词推求名词的法则，在文字学上充分应用的必要性和价值，这对于后来的语义学（semantics）奠定相当基础。尼书一共求出 1158 个语源（derivation），近世学者从印欧比较语言学加以审查，认为有 762 个较为原始的，有 199 个可以完全予以接受，如王 rāja—$\sqrt{\text{rāj}}$（to shine）印欧 reĝ. Lat. rex. 即其一例。印度 Siddheshwar Varma 在所著《Yāska 的语源学》一书，对此问题曾作过详细分析。

Sarup 在从 Semantics 的立场申明尼书的重要性，说道：

> although all nouns are derived from verbs, the choice of name with reference to a particular action is made by nature (svabhāvataḥ) or it may be that the choice is made by the law of special action.

必须取其特别动作来说出该字得名取义的所由，如语根 dhātuḥ（root）一名即取自'dhā (to put)，表示有“得自”之义；又如牛虻 Damsa，取即自 daṃś (to bite)，因为虻是能咬人的，这是 Yāska 书中两个著名的例子（N. 1，20）。

返观我国西汉时候，已盛行声训的方法。董仲舒在《春秋繁露》中《深察名号》篇曾揭出两个例子，解说王及君两号各有五科：



他注意被解释之名号具备的作用，都是采用同音字或音近字的动词和形容词来加以解说。其后纬候家及经今文学家都喜欢这种声训说字的方法。到了东汉末，遂有刘熙撰作这一部《释名》，全面性地以声音相同的动词来探讨名词的根源之字源学（etymology）性质的著作。

据刘熙自序称："夫名之于实，各有义类，百姓日称而不知其所以之意，故……叙其指归，谓之《释名》。"他撰写这书的目的，正是推究天地间形形色色各物名的来历。质言之，欲探索其命名的含义，这与《尼卢致》一书的方法和目的，并无二致。

刘熙不闻其懂得梵文，他所掌握的利用同声的语根以动词解说名词的法则与 Yāska 基本上没有什么差别，这只能说是思想的暗合。但刘熙的时代正是佛教输入汉土的初期，这时期从天竺来的高僧，像中天竺的昙柯伽罗（法时）善学《四围陀论》，魏嘉平中至洛阳。东天竺的维祇难，喜奉异道，以火祠为正，黄武三年至武昌（俱见《高僧传》卷一）。这辈必是婆罗门出身。佛行传像《普曜经》亦于是时传入中国，三国已有蜀地的译本，佛陀本人能晓得《尼建图论》与《尼卢致论》，一般僧众亦耳熟能详。

刘熙一度迁居交州，这个问题经过许多人研究，已是不易的事实。（把清人对刘熙各种考证作总结的论文，有日本小林俊雄著《关于刘熙的事迹》，最为详尽，见广岛出版的《支那学研究》第十五号。）《释名》书中还有本证，像《释饮食》章中提及"苍梧"地名。他复有时谈及一些外来习俗，如下面"耳珰"一条云：

> 穿耳施珠曰珰，此本出于蛮夷所为也。蛮夷妇女轻淫好走，故以此琅珰锤之也，今中国人效之耳。（《释首饰》十五）

耳珰原是佛家的宝庄严具，品所谓“宝头耳珰”。[①]《释名》这条耳珰的文字在慧琳《音义》及希麟《音义》二书征引，至17次之多，足见很受到释氏们之重视。

这时的交州，一方面是人们避乱的安全地区，亦是中、印文化接触的缓冲地带。牟子便在交州写出《理惑论》，正可说明这一事实。刘熙在交州，许多人从他问学，如程秉、薛综，都是交州太守士燮的官吏，康僧会亦尝住交州，刘熙很可能和一些通晓梵书或信仰佛教的人们接触。Nirukta是六吠陀分之一，为初学梵书必修的课程。从Śākaṭāyaṇa、Yāska以来已很盛行研究字源，以动词解释名词的方法。意者刘熙在耳濡目染之下，也许得到一点启发，亦未可知。他能扩大董仲舒以来声训的方法，全面运用以动词（或形容词）解说名词的法则，去解释一切的物名，这该是一桩极了不起的工作。

关于《释名》的研究、重要的著述、稍涉猎训诂学史的，尽人皆知，毋庸多赘。清代学人做出了很多的业绩，自顾广圻以至杨树达的著作，都致力于分析条例，不出一般整理训诂形式的窠臼。西人有N. C. Bodman（著 *A Linguistic Study of Shih-ming*，1951）和L. M. Serruys（著 *Notes on the Study of Shih-ming*，1958，载 *Asia Major 6*，137—199）二家，都从语言学的角度，利用这书去考察汉代的语音现象。其实《释名》不仅是一部讲声音的专书，它应该是语义学的名著。刘熙的方法与Yāska完全相同，他的《释名》，可以说是中国的Nirukta。这两部书在远东可以说像是二颗训诂学的牟尼珠，在不同的地方先后互相辉映。可惜印度学者只晓得把Yāska和柏拉图的看法作不必要的比较，而不知拿它来和刘熙的著述作一衡量，而中国学人则对梵学完全隔膜，向来训诂学家对于Yāska这部在世界语言学上引起极大波澜的划时代巨著，从无一语道及。现在试提出这篇，希望引起大家的注意。本文之作，有下面三点用意：

（1）希望训诂学者，放开视野，勿局限于本国资料。

（2）介绍一点印度最古的训诂书。

（3）运用比较方法，取他人之长处作为我们的借镜。

① 见《大方广庄严经》四，《大正》三，558页。

参考书目：

V. K. Rājavade 编：*Yāska's Nirukta*，Poona，1940，Bhandarkar《东方研究所丛刊》A：7。

B. Bhattacharya：*Yāska's Nirukta & the Science of Etymology*，Calcutta，1958.

Siddheshwar Varma：*The Etymologies of Yāska*，India，1953.

L. Sarup：*The Nighaṇṭu & the Nirukta*，Delhi，1962.

R. K. Mookerji：*Ancient Indian Education*，*Brahmanical and Buddhist*，Delhi，1960. *The Cultural Heritage of India*，Poona，1958.

N. C. Bodman：*A Linguistic Study of Shih-ming*，1954.

L. M. Serruys：*Notes on the Study of Shih-ming*，*Asia Major 6*，137—199，1958.

叶德辉：《刘熙事迹考》（《观古堂所著书》第一集）。

小林俊雄：《关于刘熙的事迹》（《支那学研究》十五，广岛）。

本文原载《中国语言学报》第二期，1984年12月；又刊于日本川口久雄教授颂寿集《古典之变容与新生》，1190—1197页（明治书院印）。

निघण्टुः

प्रथमोऽध्यायः

हरिः ॐ ॥ गौः १ । ग्मा २ । ज्मा ३ । क्ष्मा ४ । क्षा ५ । क्षमा ६ । क्षोणी ७ । क्षितिः ८ । अवनिः ९ । उर्वी १० । पृथ्वी ११ । मही १२ । रिपः १३ । अदितिः १४ । इळा १५ । निर्ऋतिः १६ । भूः १७ । भूमिः १८ । पूषा १९ । गातुः २० । गोत्रा २१ । इति एकविंशतिः पृथिवीनामधेयानि ॥ १ ॥

हेम १ । चन्द्रम् २ । रुक्मम् ३ । अयः ४ । हिरण्यम् ५ । पेशः ६ । कृशनम् ७ । लोहम् ८ । कनकम् ९ । काञ्चनम् १० । भर्म ११ । अमृतम् १२ । मरुत् १३ । दत्रम् १४ । जातरूपम् १५ । इति पञ्चदश हिरण्यनामानि ॥ २ ॥

अम्बरम् १ । वियत् २ । व्योम ३ । बर्हिः ४ । धन्व ५ । अन्तरिक्षम् ६ । आकाशम् ७ । आपः ८ । पृथिवी ९ । भूः १० । स्वयम्भूः ११ । अध्वा १२ । पुष्करम् १३ । सगरः १४ । समुद्रः १५ । अध्वरम् १६ । इति षोळश अन्तरिक्षनामानि ॥ ३ ॥

स्वः १ । पृश्निः २ । नाकः ३ । गौः ४ । विष्टप् ५ । नभः ६ । इति षट् साधारणानि ॥ ४ ॥

खेदयः १ । किरणाः २ । गावः ३ । रश्मयः ४ । अभीशवः ५ । दीधितयः ६ । गभस्तयः ७ । वनम् ८ । उस्राः ९ । वसवः १० । मरीचिपाः ११ । मयूखाः १२ । सप्त ऋषयः १३ । साध्याः १४ । सुपर्णाः १५ । इति पञ्चदश रश्मिनामानि ॥ ५ ॥

आताः १ । आशाः २ । उपराः ३ । आष्ठाः ४ । काष्ठाः ५ । व्योम ६ । ककुभः ७ । हरितः ८ । इति अष्टौ दिङ्नामानि ॥ ६ ॥

《尼犍荼》梵文本

印度波儞尼仙之围陀三声论略

——四声外来说平议

天竺颂歌，莫古于《四吠陀》。梵俗诵经，习于强记长吟。《四吠陀》欲毕其事，计须耗时三十六年。印度虽经回教侵入，坑儒焚书，而《四吠陀》仍能保存者，正如汉土之《三百篇》，“以其讽诵，不独在竹帛故也”（《汉书·艺文志·六艺略》）。《四吠陀》亦称曰《韦陀》或《围陀》。《四吠陀》至今未有汉释，于佛门被视为外道。习吠陀者必先治《声明论》，即波儞尼仙所著之《文法书》，梵称曰 Aṣṭādhyāyī（八章书）者也。

玄奘《大唐西域记》卷二称：

> 乌铎迦汉荼城西北行二十余里，至娑罗睹逻邑，是制《声明论》波儞尼仙本生处也。……作为字书，备有千颂。颂三十二言矣。究极今古，总括文言。封以进王，王甚称异，下令国中，普使传习。

波儞尼仙出生之地娑罗睹逻，梵名Śalātura，为印度 Ohind 西北四里许之小镇。彼以此书进呈之王，即 King of Nanda。《西域记》卷二现有敦煌写卷，残存一百七十三行。[①] 关于波儞尼仙之行事，印度本土已无史籍记载，世界学人研究波仙行迹，无不取资于奘师此文。印度学者 V. S. Agrawala 著 *India as*

---

① 见拙编《敦煌书法丛刊》第十一卷，东京二玄社印。

Known to Pāṇini（《波儞尼所知之印度》)，其中考述波仙事迹，至为详尽。[①]

佛典中向来对波仙颇有抨击之语。若僧怀德于其《释门自镜录》上《俗学无裨录》下“西域波儞尼仙造《声明论》，后身无业事”云：

> 阿罗汉曰：汝颇尝闻波儞尼仙制《声明论》，垂训于世乎？曰：具闻之。罗汉曰：汝子即是波仙，犹以强学，玩习世典。唯谈异论，不究其理，神智唐捐，流转未息。（《大正》册五十七，509 页）

此段实窃自《大唐西域记》。日僧安然于《悉昙藏》卷一亦援引是说（《大正续》，册八十四，371 页）。自奘师加以贬抑，斥其不究真理，故历千年以来，其书无人问津。清傅恒等修《西域同文志》成，其上表有云：“臣等学昧考言，志惭博物。稽三十二言之颂，欲方波尼；传六十四种之书，难追柯古。”柯古指段成式（《酉阳杂俎》)，波尼即波儞尼仙，始一提及其名。然其书在华向未传译，遂使中国之文法学，必迟至《马氏文通》，以拉丁语为媒介之后，方才萌芽，为可慨也。声明之学，晚近吕澄著《声明略》，波仙之书，年前金克木先生初为文介绍。国人懕于释典，排拒婆罗门经书，以外道外之，未始非奘师影响之所致。

1934 年，陈寅恪先生撰《四声三问》，以为四声除自为一类之入声，适为平、上、去三声。以此与天竺《围陀·声明论》之高声调（Udātta)、非高声调（Anudātta)、混合声调（Svarita）三声可相比拟。其意以为四声说所以成立于齐梁者，缘永明七年，竟陵王萧子良大会沙门于京邸，造梵呗新声。文士因摹拟当日转读佛经之声，分别定为平上去三声，合入声共计之，遂成四声。[②] 是说既出，学者多从之，罗恬庵著于《汉语音韵学》，几于家喻而户晓矣。

此三声者，为朗诵《围陀》圣典时所用。Udātta 指发声高而锐（a high or sharp tone)，可谓扬音（梵语 udā 之语根 dā 有 to lift up，elevate 之义)；an-udātta，与之相反，为低调，可谓抑音（the grave accent)；svarita 则为上列扬音与抑音两声调之混合音。此三者或译为锐音、重音、长音。而 an-udātta 中又有更低之非高声调，名曰 an-udāttatara 者，即 the very anudātta

---

① 该书 462—464 页，1953，Lucknow 出版。

② 见《清华学报》第九卷第二期。

accent。此音节在波儞尼书中，乃一比普通抑音更为低沉之 syllable。[1] 严格言之，又不止三声也。

印度所谓 Svara，本有数义：

（一）指上列之三声。

（二）指元音（Vowels，如 a，ā，i，ī，u，ū……）。

（三）指七音阶，即七群（Saptaka），所谓 Sha、Ri、Ga、Ma、Pa、Dha、Ni 七调。（印度音乐中北宗之音名。）此七音阶，早已见于六吠陀分之 Shiksha。

（四）指高低音，即 Uttama（高）、Madhyama（中）、Mandra（低），略如西乐 Treble、Tenor、Bass 之别。

兹数者皆得称为 Svara。陈先生谓"围陀声明论之所谓 Svara 者，适与中国四声之所谓声者相类似"，然细析之，亦极难质言。

印度语无四声之分。以《围陀》诵法之三声，比附中国之四声，颇多枘凿之处：

（一）《围陀》之诵法，如上举分抑扬混合三声，早已失传。当公元前四世纪波儞尼时，其音尚存。公元前二世纪，《大疏》书作者 Patañajli 之时，读法已亡；[2] 故其书中记此三声不能明了。是当炎汉之际，印度本部，对于吠陀音诵寖已失传；何以六朝时中国僧徒，能转读之？

（二）四声兴起，当不自永明，空海《文镜秘府论》引刘善经《四声论》云：

> 宋末以来，始有四声之目。沈氏（约）乃著其谱，论云起自周颙。

知四声创立，实始于刘宋。永明时集沙门所造之梵呗，乃诵佛经之声曲折，与永明之声病说无关。

（三）佛氏诵经，禁止用婆罗门诵法，且立为戒条，《十诵律》卷三十八明杂法之三云：

> 佛在舍卫国，有二婆罗门，一名瞿婆，二名夜婆，于佛法中笃信出

① 参 M. Monier Williams，*Sanskrit-English Dictionary*，p. 33。

② 参看 S. Lévi：Sur la récitation primitive des textes bouddhique，*Journal Asiatique*，1915。冯承钧译。载《佛学研究》，45 页。

家。本诵外道《四围陀》书，出家已，以是音声诵佛经。时一人死，一人独在。

所诵佛经，忘不通利，更求伴不得，心愁不乐，是事白佛。佛言：从今以外书音声诵佛经者，突吉罗。（《大正藏》律部二，一四三五，272页）

按突吉罗，即梵语 duskrta，义为 ill-done，《翻译名义大集》卷七“突吉罗”条，善见云：“突者，恶也，吉罗者，作也”。“作恶”之谓。又《五分律》卷二十六第五分杂法云：

有婆罗门兄弟二人诵《阐陀鞞陀书》后于正法出家……佛言……听随国音读诵，但不得违失佛意，不听以佛语作外书语，犯者偷兰遮。（《大正藏》律部一，一四二一，174 页）

按偷兰遮者，《翻译名义大集》七“善见云：偷兰名大，遮言障。……明了论解：偷兰为粗，遮耶为过”。谓大过也。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷六云：

……时诸苾刍以缘白佛。佛作是念，苾刍诵经，长牵音韵，作歌咏声。有如是过，由是苾刍不应歌咏，引声而诵经法。若苾刍作阐陀声诵经典者，得越法罪。

此律义净所译。其注云：“言阐陀者，谓是婆罗门读诵之法，长引其声，以手指点空而为节段。博士先唱，诸人随后。”（《大正藏》四五一，232 页）阐陀即 Chandas（原为《六吠陀分》之一），盖婆罗门造颂之法。从上各条，知佛氏戒律，禁止以四吠陀阐陀鞞陀等外书声音诵经，此三声为《吠陀》诵经之法，沙门自不得讽诵，律有明文。陈先生以此三声即佛徒转读经典所分别之声，似未见及此也。

佛徒传教，原不用雅言之梵语，而用巴利语；间亦用原始东部语言，所谓 Ardhamāgadhi 者，佛教盛行以后，其经典乃或以梵语写成，与俗语杂糅，遂成为一种混合梵语（Buddhist Hybrid Sanskrit）；其转读佛经，庸有渗用婆罗门方法，S. Lévi 著《佛经原始诵读法》，以为小乘有部与根本有剖，或以

《吠陀》声法牵长音韵，作歌咏之声（āyataka gītassara）；印度本土此种变相之佛教诵音，与《围陀》三声有无关系，已难明了。若乎汉土佛徒转读之方，在《吠陀》诵法失传已久之六朝时代，此三声究竟如何，更无从拟议；遽取与平上去比况，诚难令人首肯。四声之分别，原不始于南朝。谓四声起于永明，段玉裁已言其非（《六书音均表》一古四声说）。近岁学者论古代平上去三声之存在，意见大体相近。陈先生谓文士依据及摹拟转读佛经之声，分别定为平上去之三声；然转读之法，见于《高僧传·经师篇总论》所记，"或破句以全声，或分文以足韵"，"三位七声，次而无乱"。似非仅限于平上去而已也。

今按《围陀》三声，波儞尼仙著之《文法书》（下简称《波书》）中已有详细论及。《波书》译解甚多，兹据印度学者Śrīśa Chandra Vas之英译本。

印度元音的重读（accent）问题在《波书》第二卷 29 至 40 页有重要说明，兹摘录英译如下：

29 The vowel that is perceived as having a high tone is called Udātta or acutely accented.

30 The vowel that is perceived as having a low tone is called Anudātta or gravely accented.

31 The vowel that has the combination of Udātta and Anudātta tones is said to be Svarita or circumflexly accented.

32 of it (Svarita) the first portion is Udātta, to the extent of a half measure, of prosodial length.

33 In addressing a person from a distance, the tone is called Eraśnuti or monotony.

37 There should be no monotony in the recitation of the Subrahmanya hymns and in those hymns, the vowels, that would otherwise have taken the Svarita accent, take the Udātta accent instead.

38 The word deva and Brahmāna in those hymns have anudātta accent.

39 The monotony takes the place of the anudātta vowels which follow the svarita vowels, in close proximity (sanhitā).

40 The accent called Sannatara is substituted in the room of an anudātta vowel, which has an Udātta of Svarita vowel

following it.

29 Udātta 乃发高音或尖重音之元音。

30 Anudātta 乃发低音或沉重音之元音。

31 Svarita 乃系由 Udātta 与 Anudātta 二声组合或高低音混合之元音。

32 Udātta 为组成 Svarita 之第一部分，其所占之长度为整个音长之一半。

33 Eraśnuti，又名单音调，乃为向远处呼唤时所发之声调。

37 吟诵 Subrahmanya 诗歌时不用单音调，于上述诗歌中，本用 Svarita 元音者代之而用 Udātta 原音。

38 吟诵上述诗歌时，其中 deva 及 Brahmāna 二字皆为发低音者。

39 与 Sanhitā 非常接近之单音调会取代 Svarita 元音后之低音元音。

40 Anudātta 元音会取替有一高音 Svarita 元音紧跟之 Sannatara 音调。

印度文法学家论《吠陀》音，区分为三调，调者，梵云 svara。在 Atharva-Prātiśākhya，14-17 云：

Samāna-yamé 'kṣaram uccaṅ udāttam：nīcaṅ anudāttam：Āksiptaṃ svaritam：svarìtasyā dito mātrārdham udāttam.

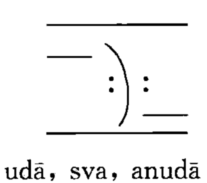
（In a given register a syllable with high tone is udātta，with low tone anudātta and with falling 〔Aksipta〕 tone svarita：the first half of the svarita is udātta.）

Udātta 乃高音调之音节。Anudātta 即低音调之音节，而 Svarita 则为一下降调之音节，其前半部分则属 Udātta。他如 Taìttyīya-Prāti śākhya；38—40，46—7 亦有相同之说谓：

Udātta——high（高）、Anudātta——low（低）、Svarita——compound tone，先高后低，有人说是 pravaṇa（continuous fall），如⌐状。

故此三声之升降，可如下图表示：

其间关系，Allen 举例有二：



udā，sva，anudā

(1) divi + iva = diviiva

(2) ni — + — ak = nyak

后者为低音之变例，诚如波儞尼所说：

> udāttād anudāttarya svritah（Ⅷ iv. 66）
>
> （After an udātta a svarita is substituted for the anudātta）

于 Udātta 后，即以 Svarita 代替 anudātta。

《吠陀》之高低两调，相当于希腊之 sharp、acute 与 heavy、grave 二音，二者合调则为 Sítovos（of two tones）。

（sharp）——udātta

（heavy）——anudātta

（acute-grave）——svarita（circumflex，the voice starts at the acute pitch and falls to the grave）

三声音读，详细讨论，具见 W. S. Allen：*Phonetics in Ancient India*（《古代印度语音》，pp. 88—93 Prosodies），及印度 Siddheshwar Varma 之 *The Vedic Accent and the Interpreters of Pāṇini*（《吠陀音调及波儞尼仙之解

说》，JRAS Bombay 26 1，1956）。

Varma 氏研究《吠陀》之重音，其结论总括为下列四事：

（一）Taittirīya Prāti śākhya 与 Śikṣas 于泛释吠陀重音及专门阐述 Udātta 二者之性质方面，据现代比较语言学之研究所得，证实无误。

（二）Udātta 一词，绝对指高音调，而《波儞尼》书中所释亦极近此。若 Udātta 系高音调，则 Svarita 当为“超高”音调——乃一三重之重音读法，相当于短、长、超长（pluta）元音。

（三）《波儞尼》之阐释者，未能具说服力地证明 Udātta 不应当作一高音调。

（四）吾人当从此清楚地重视《波儞尼》一书在音韵学系统上之缺陷——而 Patañjali 早已在其自注中指出此点；吾人当自此对 Sikṣās 及其有关之课题作更深入之研究。

以上为印度语言专家研究之成果，可供参考。

1985 年 12 月，美国加州大学梵文教授 Frits Staal 先生枉贺舍下，余与之讨论《梨俱吠陀》诵唱方法。据称：天竺向以声音为主，但讽诵吟咏，深戒笔之于书，写下来便成罪过，故世世相传，有声而无文。所谓 mantra（咒），只为讽诵而已，不理其文义，不问其何所指也。《梨俱吠陀》三声，惯例以斜划/示高音之 Udātta，横划—示低音之 anudātta，竖划｜示中音之 svarita。其音读演变，可分为四时期：

（1）初期（<1000B. C）例字如：

yajñásya（祭祀）

|

udātta（高音）此处必用 high pitch

（2）次期（>1000B. C.）：

|

<u>yaj</u>ñasya

|

anudātta（低音）udātta 变为 middle pitch

其法则如下：

/(udātta) | (svarita)

1 2 3 → 1 2 3

(anudātta)

依据 Arthur A. Macdonell:《吠陀文法》,次期大抵 udātta/每变为(svarita) 一。在三声记音标识时,agnínā 可写为 agnìnā。

(3) 三期:

在《三曼吠陀》(Sāmaveda)中,Udātta 1,Svarita 2,anudatat 3。例如:

3 1 2

yajñasya

低 高 中

(4) 四期:

在Śatapatha Brāhmana(《七婆罗门书》)中则加以简化,Udātta 只写成一号,例如:

yajñasya

以上所论列,可谓为对吠陀三声最扼要之认识。Staal 氏尝在印度 Nambudiris 拍摄该地婆罗门徒火祭(Agnicayana)影片与录音,一千年前印度祀火唱咏之旧俗,尚仿佛可睹。

梵俗传统以三重音(3 accents)为一音节,以构成韵律(prosody),吟唱时或间以无音之助声○—○—○。兹举《梨俱吠陀》首篇 Agni(《火神阿耆尼赞》)第一句,示其音之抑扬如次:

agním īḷe puróhitam yajñásya devám ṛtvíjám ‖

观此,吠陀三声吟唱之法,可思过半矣。

蒲那(Poona)S. R. Sardesai 印行之纪念吠陀大师 B. G. Tilak 之"Ṛgveda-Samhitā",为精校之《梨俱吠陀》梵本,每句之下其字重要之音节,皆著以"一"号,表示其步格拍子,是经过后人整理之成果,故为一般所依据。远古唱咏之方,是否如此,尚难确知。

《四声三问》一文,影响后来之语音学与文学批评至深且巨,近年郭绍虞、管雄诸先生讨论声律说之由来,无不引证陈文以为依据;鉴于攻治梵书

者少，故不自量力，略摭波儞尼仙原著及印度学者研究之成果，介绍于国人以供参考。

《波书》所提出之《吠陀》三声，Udātta 与 anudātat 表示高低，恰恰相反。法国梵文巨匠 Louis Renou 在所著 *La Grammaire de Pānini*（《波儞尼仙文法》）中指出 udātta 为法文之 aiguë（尖音），anudātta 为 non-aiguë，即 grave（低音）。此两者正相对立。按此有如六朝人声音两分法之飞、沉。刘勰《文心雕龙·声律》篇云："凡声有飞沉，沉则响发而断，飞则声扬不还。"声之高、低、扬、抑，差可比拟。至于 svarita 实为中音，乃 udātta 与 anudātta 两音之结合，英译谓之 circumflexly accented（高低音），法译谓之 modulée（使抑扬），一字之中，有抑有扬。例如 hanyā、śikyām 等，必一字具有两音以上，始有此现象。在汉土文字，无从比附。故知谓四声名称取自《吠陀》之三声，似无充分理据。况永明时，沙门为竟陵王新制转读之佛曲，文士实未闻参预其事，不得谓善声沙门与审音文士交互影响，遂有四声之创制。

婆罗门经典向无汉译，只有梁陈之间真谛译《金七十论》，其第一偈之饮苏摩酒，即《吠陀》之 soma（此书印度有从汉文转为梵语者，1944 年刊）。至若《四吠陀》至今尚无汉文译本。

本华僧众治吠陀者殊少。《续高僧传》五京大慈恩寺梵僧《那提传》云："余自博访大夏行人云：那提三藏，乃龙树之门人也，所解无相，与奘颇返。西梵僧云：大师隐后，斯人第一，深解实相，善达方便，小乘五部《毗尼》，外道《四韦陀论》，莫不洞达源底，通明言义，词出珠联，理畅霞举，所著《大乘集义论》，可有四十余卷，将事译之，被遣遂阙。"（《译经篇》四，与玄奘同传。）那提，唐曰福生，中印度人，故能洞晓外道之《四韦陀论》。若乎汉僧，则茫乎未闻有能解此者。唐神清《北山录》论及《四围陀》，见"异学"卷第十五。婆罗门经典，始终被佛徒摈斥，视为外道，故无人过问。梵学真相，晦而不彰，可为浩叹！

宋景祐《天竺字源》御制序云："西天章典以八字为句，四句成颂。成劫之初，梵王先说具百万颂传受天人，以其梵王所说，故曰梵书。作劫之初，帝释天王又略为十万颂。其后波腻尼仙又略为八千颂，此并字音之本。其支派论有一千颂，字体有三百颂，字缘有二：一者三千颂，二者二千五百颂。……"提及波儞尼书，惟净之时，已措意及此；惟仍无人踵武，嗣后亦成绝响，惜哉！

本文原载《中国语文研究》第九期

论悉昙异译作“肆昙”及其入华之年代

或谓悉昙入华，至唐时，其说始盛，似是而实非也。日本马渊和夫著《日本韵学史の研究》都三巨册，于历代悉昙东来源流演化，论述至详，诚蔑以加美（昭和五十九年增订本，临川书店）。惟未采用敦煌资料，如鸠摩罗什《通韵》及石窟写卷之《悉昙章》各本，缺而不录，不无遗珠之憾。兹试举数事，补述如次。

一、道安著录之《悉昙慕》

马渊氏据隋费长房《历代三宝纪》第十四《小乘录入藏目》内有《悉昙慕经》一书，谓即印度传入悉昙之始（卷一，18 页）。按《三宝纪》为隋时书，此列于小乘修多罗失译之类。考梁僧祐《出三藏记集》卷三《新集安公失译经录》内已有“《悉昙慕》是晚集所得”，是晋时道安所见梵籍已录及“悉昙”之书，与鸠摩罗什《通韵》之言及《悉昙章》，年代先后正符。是时悉昙当已传入，非始于隋，事至明显。《开元释教录》卷三亦收《悉昙慕》二卷。

二、《楞伽经》与《悉谈章》

现存敦煌写卷属于《悉谈章》作联章体者共五卷，实有两类：一题《俗

流悉昙章》（北京鸟字六十四号），一题《佛说楞伽经禅门悉谈章》前并有序。两者已收入《敦煌曲校录》，后者《大正藏》已著录，英法两处共得四卷。S·四五八三号为一残黄纸，开、天时物。P·三〇八二题作“诸杂真言”，实即此篇。P·三〇九九为一小册题曰：“禅门悉谈章并序”。兹录序文于下：

> 诸佛子等合掌至心听。我今欲说《大乘楞伽悉谈章》。《悉谈章》者，昔大乘在楞伽山，因得菩提达摩和尚，宋家（任氏校改作“元嘉”，三本皆同作“宋家”）元年，从南天竺（一本作“竹”）国，将《楞伽经》来至东都，跋陁三藏法师奉诏翻译。其经总有五卷，合成一部。……又嵩山会善沙门定惠，翻出《悉谈章》，广开禅门，不妨慧学，不着文字，并合秦音。亦与鸠摩罗什法师《通韵》“鲁留卢楼”为首。

序言“大乘在楞伽山”，大乘是人名，当即“摩诃衍”。序称《楞伽经》出跋陀所译。《高僧传》卷九：

> 求那跋陀罗，此云“功德贤”（梵名是 Guṇā bhadra）中天竺人。以大乘学故世号摩诃衍。……跋陀前到师子诸国。……元嘉十二年（435）至广州，刺史车朗表闻。宋太祖遣使迎接……敕名僧慧严慧观于新亭郊劳。……琅琊颜延之束带造门。……后于丹阳译出《胜鬘》、《楞伽经》，徒众七百余人，宝云传译，慧观执笔。（《大正》五十，344 页）

由上文知大乘是人名之摩诃衍，即指跋陀。彼实于元嘉十二年莅广，非元年。《楞伽经》梵名 Laṅkāvatāra，其书为如来藏与阿赖耶识思想结合之作。跋陀所译（在《大正》六七〇号）题曰《楞伽阿跋多罗宝经》。其后菩提流支译本称《入楞伽经》，宝义难陀译称《大乘入楞伽经》。序言“欲说《大乘楞伽悉谈章》”，下记刘宋时（求那）跋陀罗译出《楞伽经》。审其文辞，即依《楞伽》教义敷演成章，以明禅法及所造之境界，次第分明。证以谢灵运说，刘宋之初，《悉谈章》已流行，故取与《楞伽》经义结合为文。其事当在菩提流支之前矣。

敦煌所出《楞伽师资记》多本，P·三五三七存者为宋求那跋陀章之后，S·四二七二为前之部分，对楞伽经译出与禅训，可参考《讲座敦煌》，《敦煌佛典与禅·北宗灯史》部分。

三、河西法朗说“肆昙”即“悉昙”

慧均《（无依无得大乘四论）玄义记》论古来对十四音之解说，其四云：

> 四：今谓止是“肆昙”二字。唤此“肆昙”字，与吴音同音耳。所以无此二字者，河西朗师云：“此二字直是赞美前十二字，非是字本。无别所明，故不载也。而今犹得为十四音者，明所赞叹与能赞叹，能、所合数，故名为十四。”……故明合十四音为肆昙字名也。此云成就，成就十二字义，惣（总）别会明十四音。

此亦见安然《悉昙藏》卷二。

古来所谓“十四音”，其说甚繁，安然论列，计有十师之说。河西朗特其一耳。上说之要点如下：

（一）悉昙二字译作“肆昙”。

（二）肆昙训成就，意在赞美前十二字，不是字本。

（三）将字本（母）之十二字，加上赞美之肆昙二字，合成十四之数，即“能、所合数”。

从长短阿（a ā）讫庵（am）痾（ah）共十二字，是为字本。以“悉昙”二字是成十四音之数。此说似行于北方。梁武驳之，谓“宗法师（按指僧宗）以悉昙足之者亦非。悉昙自吉祥，何关十四音耶?”（参马渊氏书II2 页〔七〇四〕《大般涅槃经》之十四音条，及安然《悉昙藏》卷二）

十二字者，

> 《玄义记》（即慧均）引（隋）灌顶为河西解云：“古来释云十四，一云：‘下鲁流为一字，卢楼为一字，足前十二为十四也。’”

（灌顶说详其所著《大般涅槃经疏卷十二文字品》，见《大正》三十八册，110 页。）

按《灌顶疏》又云：

> 又河西以前，十二即是十二音，取后四音合为二音。古经本云：梨

楼梨楼，即是四字为二音，足前为十四。

是鲁流等本只作二字计，其尚有不足二字，乃以肆与昙充之。

按河西朗师当指法朗。法朗受业于北凉昙无谶。时无谶最先译《大涅槃经》，其中有文字品。法朗从无谶受业，详《梁高僧昙传》附《道朗传》，朗师之说当出自昙无谶。是时悉昙之学已为人所熟习，又音译作“肆昙”，尤堪注意。故知悉昙学之入华，与《大般涅槃经》之翻译有密切关系。

四、用宫商五音配合悉昙十四字母

梁释宝亮撰集之《大般涅槃经集解》卷第二十一为《文字品》，引僧宗说云：“传译云十四音者，为天下音之本也。如善用宫商，于十四中随宜制语，是故为一切字本也。此中但有十二字。余二字零落不传。相承云‘悉昙’二字是也。”（《大正》，册三十七，464 页）僧宗之说同于河西朗师。僧宗即安然书中所称之“宗法师”，齐太祖时，讲《涅槃》等盈百遍，居太昌寺，建武三年（496）卒。其讲《涅槃经》必在永明之前。彼复提及“悉昙”一名，可见自《文字品》出，而十四音之讨论兴，悉昙正是当日内典翻译问题点之一也。

僧宗所云：“善用宫商，于十四中随宜制语，是故为一切字本也。”此语最值得玩味。安然《悉昙藏》卷一引《大乘四论玄义记》中唐慧均云：

> 寻十四音者，本是过去诸佛法门……天作十四音，生出世间言辞之本。……故《肆昙章》中生出声论与字论等根本也……
>
> 故得有四十二门，有十二音、十四音，复得有十六音，音为本，本能出字等也。梵音屈曲以因之转变，复成一切字本也。如此间（指汉土）音唯有五，谓宫、商、角、徵、羽，字本因此，生三万六千余字也。（369 页）

此以汉土宫商五音生一切字，以比况梵土《悉昙》之十四音。宫商五音，可生三万六千之数，梵十四音，一切字亦从此出。以此证明“字本”之原理，梵语元音有十四、十二、十六诸异说，无论孰是，皆为字母，一切字无不自此而生。今观《通韵》云：

本为五十二字，实生得一百八十二文。就里十四之声，复有五音和合，数满四千八百，唯佛能知。

所谓“五音和合”，似可以僧宗“用宫商于十四（音）中”解之。

沈约《答陆厥书》亦云：

宫商之声有五，文字之别累万，以累万之繁，配五声之约，高下低昂，非思力所举。

可见南朝文士利用《涅槃经》“字本”之说合以汉土之宫商，加以演衍，当时似成为文字之一种新玩意。由僧宗之言，“善用宫商，于（梵）之十四（音）中随宜制语”，其事当盛于南齐之初，此《悉昙章》入华后影响所产生之奇葩，僧宗所谓“随宜制语”，当如周颙之“体语”。依僧宗之说，梵十四音明指字母，即体文（子音）亦即是纽。《封氏闻见记》称周颙“好为体语，因此切字皆有纽”。以纽字作双声之游戏。《南史》言羊戎语好为双声，举“金沟清泚，铜池摇飏，既佳光景，当得剧棋”诸句（卷三十六羊玄保附传）。《洛阳伽蓝记》载婢女之“狞奴嫚骂”，皆其著例也。

北方译刊慧远所述之《悉昙章》

《通韵》云“五十二字”，此指梵文字母甚明。《翻译名义大集》引：“泽州云：‘其《悉昙章》以为第一’，于中合五十二字。”任二北引范可中《悉昙章校注》谓“前五章半阕皆五十二字”，以为《禅门悉昙章》每章半阕之字数，任氏驳正云“五十二字仍于字母求之为近”，其说是也。

今按梵文字母字数向来有若干家之异说。泽州说盖指慧远，所谓“北远”本者也。日本安然《悉昙藏序》：“定字数则述：《华严经》四十六字，《大梵王》四十七字，《大日经》等四十九字，《涅槃经》五十字，《裴家》五十一字，《北远》五十二字。”又称“慧远，北地之音”，与僧叡为东天（竺）之音正互异（《续藏》八四，365页）。同书引惠（慧）远《涅槃疏》云：

> 胡章之中，有十二章。其悉昙（章）以为第一，于中合五十二字。悉昙两字题章名，余是章体。（408页）

北远云“胡章”，指北地传入之胡本，乃以“悉昙”二字题作章名，加上字母五十字合计之，故得五十二字之数。所谓五十二字，说即出此。据慧远《涅槃经义记》，其“悉昙以为第一”句，应作“悉昙章”，安然所引，漏一“章”字，今据补。《翻译名义大集》所引则无误。

何以称为“北远”？按唐以前有二慧远：一为东晋庐山白莲社之慧远，与鸠摩罗什问答，著有《（什）法师大义》（见《大正》一八五六），一为隋净影

（寺）大师之慧远，原为敦煌人，后居上党之高都，故称“北远”。北远事迹见《续僧传》卷八。俗姓李氏，初于泽州东山古贤谷寺剃度。本传记其（隋）开皇五年为泽州刺史千金公请赴本乡，象法再弘于桑梓，又记其弃世于开皇十二年六月二十四日，当终之日，泽州本寺讲堂众柱及高座四脚，一时同陷（《大正》册五十，491 页）。故知后人所称之泽州，即指北远。《元和郡县图志》十五，泽州下云：“今州即上党郡地，汉为上党郡高都县地。……后魏道武帝置建兴郡，孝庄帝改置建州，周改建州为泽州，盖取濩泽为名也。”（423 页）是“泽州”称号盖始于北周。

马渊和夫在其《日本韵学史の研究》第二册首章“大般涅槃经之十四音”，据安然《悉昙藏》既引“泽州疏”（707 页），又引“北远”说，不能辨其为一人。复于第三章论《涅槃经》关系，“远”名下注云“梁惠远”。今按慧远活动全在北方，北齐时随阇梨湛律师往邺，周氏平齐废教，慧远与武帝辩论护法，有声于时。乌得目为梁人？慧远著书甚多，其《涅槃疏》十卷原书今犹存于《大正藏》三十七册，此书全名应为《大般涅槃经义记》题“隋净影寺沙门释慧远述”。卷第四，论半字、满字之义云：

半、满之义，泛论有三：一就字体以别半、满，彼《悉昙章》生字根本说之为半，所生余章，文字具足名之为满。又十二章悉名为半，自余经书记论为满。（以下二、三两义从略。）今此文中唯就初门及第三门初义辨之。文中有四，一就字体以辨半、满，《悉昙》一章名之为半，余皆为满。……初中有四：

（1）迦叶略问云：何如来说字根本？

（2）如来略答：于中初明半字为本。名悉昙章以为初半。……凡夫知法必依于字，故偏说之。

（3）迦叶重问字义云何？

（4）如来广辨。于中有二：一别解字义，二吸气下总辨字相。

初中应先广辨胡章，然后释文。

胡章之中，有十二章。其《悉昙章》以为第一。于中合有五十二字。悉昙两字是题章名，余是章体。所谓恶（a）阿（ā）亿（i）伊（ī）郁（u）忧（ū）咽（e）野（ai）乌（o）炮（au）庵（am）阿（aḥ）。

伽（k）佉（kh）加（g）恒（gh）我（ṅ）吒（ṭ）咃（ṭh）荼（ḍ）袓（ḍh）拏（ṇ）多（t）他（th）陀（d）弹（dh）那（n）遮（c）车

(ch) 阇 (j) 膳 (jh) 若 (ñ) 波 (p) 颇 (ph) 婆 (b) 滼 (bh) 摩 (m)
蛇 啰 罗 啝 奢 沙 娑 呵 茶 鲁 流 卢楼

鲁、流、卢、楼,外国正音名为亿力、伊离、栗、离。此是初章。

问曰:前后两茶何别?(答)前长后短。就此章中迦、佉已下三十四字是其字体。初十二字是生字音、末后四字是呼字音,将初十二呼彼迦等生字之时,有单有复。其单呼者依后四中栗、离二音,其复呼者用后亿力、伊离二音;单复呼中并有长声短声之别,故有四音,前后合说有十六音。而经说言"十四音"者,前十二中后二助音,非是正音,故除此二说十四音。初章如是。

将初十二单呼迦等三十四字为第二章,用十二音呼一迦字生十二字即为一遍,乃至呼茶,类亦同尔。三十四遍合为一章。

就复呼中有其十章,相状如何?

就彼三十四"字体"中,前之五五二十五字是其毗声,备如下辨;蛇罗等九是其超声,亦如下说。

就毗声中有其五句,最初迦字应配其余三十三字入十二音为第三章。

以迦配佉入十二音生十二字以为一遍,乃至配茶,类亦同尔。是则合有三十三遍为一章矣。

取初句中末后俄字历配其余三十三字入十二音为第四章。

第二句中最后拏字历配余字入十二音为第五章。

第三句中最后那字历配余字入十二音为第六章。

第四句中最后若字历配余字入十二音为第七章。

第五句中最后摩字历配余字入十二音为第八章。

就超声中具有九字,取前四字历配余字,入十二音复作四章,通前合为十二章矣。若以诸字尽具相配入十二音,通合应有三十六章,不能烦广,略举斯耳。(《大正》三十七,707 页)

隋以前之《悉昙章》完整资料殊未易觏,今从《义记》中辑出此段,吉光片羽!殊为可珍。慧远所传之《悉昙章》原共三十六章。与今世流传《悉昙章》之作十八章,虽有不同,实际上即取子音之五五二十五之毗声与九个超声,与元音十二母拼切成章。隋时北方所传之《悉昙章》,其内容及结构,于此可窥其全貌,然后知慧远所谓"胡章"之"章"字,即指"悉昙章",六朝人习以"胡"、"秦"相对为言,说详《续僧传·彦悰传》。安然《悉昙藏》卷三

“章藻具阙”有三评，其三曰“定增减”。书中采辑（1）智广《悉昙字记》，（2）义净《南海寄归传》，（3）慧远《疏》，（4）《全雅悉昙》，（5）《佛哲将来悉昙》，以及空海《将来大悉昙章》诸家书钞存，并加评语，安然此卷资料，马渊和夫全部采入所著书之第一章“印度悉昙学”项下。视慧远此《疏》为佚文（70页）。安然厕慧远此《疏》于唐义净之后，是当日未睹慧远《大般涅槃经义记》原书，不辨其为隋之沙门，殆误为唐人矣。马渊氏未能辨正。安然评云：

> 今见此十八章，只是从第八章以来，唯剩迦俄拏那四章而犹阙，无九章以后十章三合四合五合孤合字也。

慧远此《悉昙章》虽与其他唐以来所传之《悉昙章》颇异，北地胡本，赖此存其鳞爪，何可忽视耶？

唐以前十四音遗说考

《隋书·经籍志叙》云："自后汉佛法行于中国，又得西域胡书，能以十四字贯一切音，文省而义广，谓之婆罗门书。"同书著录有《婆罗门书》一卷，不著撰人。郑樵《通志·七音略》引述之，于《艺文略》则录《婆罗门书》四卷。《隋志》作者认为此《婆罗门书》即十四音。

《涅槃经》云："有十四音，名为字义。"自《大般涅槃经》中《文字品》传译以后，十四音之说引起僧徒及学人之重视。解说者颇为繁赜。智秀云：

> 此（文字）品有七段：第一正答问，第二列出十四音，第三约四音结成字义，第四明音所以得有差别，有十四音也。……（《大正》册三十七，464 页）

此指出十四音在《文字品》中之重要地位。谢灵运以释慧叡曾入关从鸠摩罗什谘禀，后止建康乌衣巷讲经，宋彭城王义康请以为师。灵运好佛理，"乃谘叡以经中诸字并众音异旨，于是著《十四音训叙》，条列梵汉，昭然可了"（《高僧传》七《慧叡传》）。灵运于宋文帝时与慧严、慧观重译《涅槃经》，世称为南本（参元时师正述《科南本涅槃经序》）。其攻习梵语，自是事实。后世相传有翻经台。唐颜真卿撰《抚州宝应寺翻经台记》云："抚州城东南四里有翻经台，宋康乐侯谢公元嘉年初于此翻译《涅槃经》，因以为号。"（《颜鲁公文集》十四）即记其事。《十四音训叙》今虽失传，然日僧延历寺安然《悉

昙藏》十四音一项中引录宋国谢灵运语，共若干处，其说可窥见一斑。逯钦立昔撰《四声考》(《学原》三卷第一期)，在“论纽与天竺体文”一段引录颇备。戴密微先生为荷兰高罗佩（K. H. Van Gulik）《悉昙》（*Siddham*）一书撰书评，颇表彰谢康乐之《十四音训》(《通报》，1957）在中国语音学上之地位。日本兴膳宏亦征引安然所采唐慧均之《大乘四论玄义记》记载谢灵运诸语，说明谢氏确为悉昙学之先驱。[①] 谢说频见世界学人引用，已耳熟能详，今不复细论。惟十四音有关资料，非止于此。《悉昙藏》卷二称：“悉昙韵纽有三评，其一曰‘十四音’。”安然采用各说如下：

(1) 玄义《记》，即唐慧均之《大乘四论玄义记》;

(2) 吉藏《疏》(《涅槃经疏》);

(3) 章安《疏》;

(4)《涅槃文字》。

此外出于口传者有贞观寺之真雅及日本和尚慈觉大师圆仁。

今按梁灵味寺宝亮所集《十法师大般涅槃经集解》，卷二十一为文字品第十三，其中“释十四音”一项，广引道生、僧亮、僧宗、智秀、昙纤诸家之说。

隋章安灌顶撰《大般涅槃经疏》卷十二文字品，总结隋以前涅槃注家对十四家之异说，定为六解，四者解单，二者解复，区分为单与复两范畴。复引观师说以破之。观师未详何人。此段即安然所录之第三“章安疏”。兹录其文如后：

初文音随字者，十四音也。是十四音去是也。古来六解，大为二涂。前四解单，后二解复。一、宗师云：“书缺二字，师不能通，故无两音，止有十二。”二、招提足“悉昙”二字。三、梁武足涅槃二字，引经云：“所言字者名曰涅槃。”四、开善云：“于十二字中，止取十字，除后庵痾，谓是余声故。”经释炮音便云：“于十四音是究竟义。更取下鲁留卢楼四音足为十四，插著中心。谓阿阿伊伊忧忧鲁留卢楼咽黔等。”五、庄严复解：“前十二为六音，后五五相随。又取后三三相对，中四字耶啰和

① 汉译见《中国文艺思想史论丛》(一)，133页。

睒，足前五成六，足上成十二。取罗沙娑诃罗。为一迟音。鲁留卢楼为一速音，是为十四。”六、冶城云：“前两两相随有六，次五五相随有五，后三三相随有三，合成十四音。”观师云：“古来六解次第弹之。初云书缺二字者，外道师不解，反启问太子，太子自知。今说涅槃。岂不安二字犹言书缺，弹招提者，悉昙通是外国十四音之总名，岂得将总足别？弹梁武者，涅槃亦云盘利涅隶盘那，此则六字。亦云般涅槃那，此则四字，何故止取两字足之，弹开善者，除庵痾两字，足鲁留卢楼四字；若鲁留卢楼是音者，何不在音次第而在字后安之，弹庄严者，经文现云十四音，何时云以字足音，音字两异，何得相混？庄严不成，冶城亦坏。又河西以前十二即是。十二音取后四字合为二音。古经本云梨楼梨楼，即是四字为二音。足前为十四。又梵本言字不言音。今十二字，或十六字随世所用。又一解云初十二是音，后迦佉下是字。又一解云，初十二字有三事：一字二语三音。因此字以为言论端首，然后方及余字，故言字本。初半字者，世法名半字，佛性名满字。又以九部为半字。大乘为满字。”又云：“梵本无半满之言。但以事未成为半，成就为满。兴皇有半边相足，无牵申等满云云。”河西云：“十二字喻之如饭，后二十五字喻之如羹，后九字摄持诸句，如守门人，亦如璎珞。”后九字亦字亦音，鲁留下之二字，童蒙所不习学，吸气舌根，是第三明诸字所因，皆有差别故。迦佉等是舌本声，多他等是舌上声，咤侘等是舌头声，波颇等是唇间声，遮车等是齿间声，故言皆因舌齿差别，如是字义下。第四明字之利益，前举字义，后明佛性云不如是。又半字下，第二别释半满为三。先法，次譬，三合，何等名下。第三更明无字之义亦是得失。后番领解，述成如文。（《大正》册三十八，109—110 页）

马渊和夫者，扶桑语言学之翘楚也，著《日本韵学史の研究》，其第二册首章为讨论“十四音”之专篇，主要资料即抄取自安然书，条列分明，惟病其引用书之错杂，马渊氏为语音专家，无暇考证各家说之来历，以追寻其根柢。上引诸家列举作者书名，既多省略，复用其住寺以称其人，不举僧名。安然仅作钞胥，未加疏理，览者不免眩乱，莫辨宾主。大抵解者诸家，大都著有《涅槃经疏记》，其书亡佚已久，书存者如隋净影寺慧远之《大般涅槃经义记》，又为人所忽略。《涅槃文字》称之为《泽州疏》，安然又呼之曰“北远”，几被误为二人；冶城寺智秀即所谓“秀法师”，安然书中“冶”字通误

作“治”；援引者亦未能谡正。法宝《涅槃疏》，其人时代较先，《高僧传》附于竺道生之后，安然评语竟厕于道暹之末，浑昧其年世。凡此种种，马渊氏均未细加甄别，故但觉其征引繁乱，目迷五色。今略依治《涅槃经》各僧之年代，考述于下，以为治安然书之一助，并补马渊氏之不及：

（一）河西朗师：即法朗，其说已详另文。灌顶引其隽句云：

> 十二字喻之如饭，后二十五字喻之如羹，后九字摄持诸句，如守门人，亦如璎珞。

妙语解颐。朗师受业于昙无谶。《涅槃》北经本解说者之魁杰也。

（二）慧观：元崇圣院天台宗师沙门师正述《科南本涅槃经序》云：

> 此经……始于沮渠蒙逊请昙无谶及猛法师两度翻译，共十三品或四十轴，行之北方。至宋文帝敕（慧）严、（慧）观二师同谢康乐更共治定，开为二十五品，缩为三十六轴，行之江南。

此言《大涅槃经》有南、北两译本也。慧观遗说见安然《悉昙藏》卷七“字义解释”篇次第二；《谢灵运传》慧观法师解云：

> 以音为半，字音合说，名之为满也。

慧观遗说不多，仅见此数句耳。

（三）法宝：《悉昙藏》卷五引法宝《涅槃疏》云：

> 经云“噁者至阿”，一释字音；经曰“迦者至荼”，二释字体。初译毗声有二十五字，后释超声有九字。音韵伦次曰毗声，非伦次者名为超声。经曰“鲁流卢楼”，三释呼声。经曰“吸气”，至有差别。智度论云：“气，风触其七处而发声也。”依梵音：伽佉等五字是喉中声，吒他等五是上腭声，多他等五是舌头声，遮车等五是齿中声，波顿等五是唇中声。随音解义，皆因舌齿有差别者；虽依唇等所发长短等声，若无舌齿所发之声，即无名等诠证义差别。（408 页）

按玄应《涅槃音义》超声八字云："耶（注：北经作虵）、膠、罗、嚩（平声）、奢、娑、呵（短声）。罗，云：'南经注来家反，北经作茶。远云短（原误作矩）。'"（《悉昙藏》，411页）是南、北经本各有异同，末一字母"罗"，梵文是KS，北方本作茶，慧远及法宝皆作茶，是属于北方本也。超声之数，法宝与慧远同有九字，玄应超声少一"沙"（S）字，故为八字。法宝释鲁流四字为呼声，又称字母迦至茶为"字体"，均同于慧远。当是源于北方之学。其分别毗声与超声之歧异，在字母之安排，音韵有伦次与否，甚得要领。安然评引法宝《涅槃疏》云："是十四音，名为字本者，因此十四音历三十四字，遂成多字。此等皆依十四音。有亦（应作'本'）十二音，加二呼音，故言十四。"同书，又引宝师此语（411页）。

按言"历三十四字"者，指配三十四子音（毗声与超声），二呼音指末之"鲁流"。其以鲁、流为二音，则参用河西朗师之说，亦出于北学。慧皎《高僧传》七《宋京师龙光寺竺道生传》末云："后龙光又有沙门宝林，初经长安受学，后祖述生公诸义，时人号曰游玄生，著《涅槃记》……林弟子法宝亦学兼内外，亦祖述生义焉。"是法宝即道生之再传，亦渊源于什公。

（四）僧亮：说见宝亮书《涅槃集解》卷二十一"释十四音"条引僧亮曰："其义云何者，问其字体，亦问字义也。有十四音，此答字体也。"又解鲁流四字云："今此四字，共表四义。四义者，谓三宝对法。"又云："言十四音而所别十二者，《瑞应经》云书缺二字，以此为证也。"彼据此谓十四音只存十二音，余二音本缺。彼亦称曰广州大亮法师。吉藏《疏》云："广州大亮法师解十四音云：'具足有十四音，而今文中，从长短阿讫庵痾，止有十二音。'"称为大亮者，以别于灵味寺宝亮之称小亮也。《高僧传》卷十三："兴福有宋京师释僧亮。"另是一人。汤用彤谓："先是宋有僧道亮，曾摈居广州，故世称道亮为广州大亮。参看《三论玄义》卷五。"（《佛教史》，692页）《高僧传》七："道亮，不知何许人。住京师多宝寺。元嘉之末，被徙南越……南适广州。弟子智林十二人随之停南六载。至大明中，还止京兆。宋太始中卒，春秋六十有九。时多宝寺复有静林，善《大涅槃经》，为宋孝武所器敬。"自《大涅槃经》南本译出，十四音即为治涅槃者所盛称，讨论者日众，由谢康乐之《十四音训叙》所影响，悉昙学在刘宋时已为僧众所究心，可概见矣。

（五）僧宗：吉藏《疏》引宗法师解云："具足有十四而今零落二。文中唯有十二。既言具足有十四，零落唯有十二者，余二字是悉昙两字，取悉昙两字足成十四也。"按此除去鲁流卢楼四流音不计，即a、ā至am、ah实只有

十二音。而云“十四音”者，连悉昙章前之“悉”、“昙”两字计之耳。此一说，南方灵味寺宝亮、北方河西法朗之说皆同。为当日从《悉昙章》传入后流行之一种解说，实不可取。

僧宗在南齐地位甚高。竟陵王子良既谋相贵敬，尚书令王俭延僧宗讲《涅槃经》（见《续僧传·僧旻传》）。僧宗者，梁武为撰序之《涅槃经集解》中十法师之一也，其十四音解说亦略载于是书。《高僧传》八：“释僧宗姓严，本雍州凭翌（冯翊）人……先世移居秦郡。晚受道于（昙）斌、（昙）济二法师，善《大涅槃》。……魏主元宏遥挹风德，屡致书并请开讲。齐太祖不许外出。宗讲《涅槃》……等近盈百遍。往来信施，造太昌寺以居之。建武三年卒。”宝亮《涅槃集解·文字品》引僧宗说，略举如下：

> 僧宗曰：“传云十四是字，后者名音，字与音合，名为满也。十四未满，为半也。音字合故，有记论也。阴者有为，实法无为也。”
>
> 又曰：“传译云十四音者，为天下音之本也。如善用宫商，于十四音中随宜制语，是故为一切字本也。此中但有十二字，余二字零落不传。相承云：悉、云二字是也。”
>
> 又曰：“三十八音从十四音出。但就三十八中前二十五音是次第从舌本声，次至舌端、次齿、次唇，从第二十六至第三十。此是超越不定，下有八字，皆表长短超声之相。
>
> “半字为字本者，义生此也。……迦呿此五字是舌本音也，遮、车此五字，舌中音也，吒他此五字，舌端音也，多他此五字，是舌齿音也，波颇此五字，是唇音也，耶、罗、和此五字，是超声也。
>
> “下八字，皆是缩张含吐之异也。”（《大正》册三十七，464 页）

僧宗对梵语字母审音部位至精，辨析妥当，具见南齐时声韵学进步之情况。

（六）宝亮：吉藏《疏》引灵味小亮法师解云：“具足有十四音，文中唯有十二者，当以‘涅槃’两字足之。而今不安者，定所未详也。”按宝亮在所辑《涅槃集解·文字品》中引僧亮取《瑞应经》“书缺”二字为证，下云：

> 宝亮曰：“若就此文而断，正应用涅槃为二字，然相传不取，未详所以也。”（《大正》册三十七，464 页）

其原文如此。

梁天监八年敕宝亮撰《大涅槃义疏》，武帝撰序。即今之《大般涅槃经集解》。宝亮前后讲《大涅槃》凡八十四遍，憩灵味寺，故称为灵味小亮，详《高僧传》八本传。

（七）智秀（冶城）：《涅槃集解·文字品》引智秀说此文字品有七段，见前引。又云：

> 第三段结成字义也。正是以音表旨，故目此音为字也。字有满、半者，以十四音用表圆理，目为满字，表未圆理，谓之半字也。

又在“吸气舌根之声皆因舌齿而有差别”下引智秀曰：“第四段明音所以得有十四之音也。”吉藏《疏》第七引秀法师云“与诸师硕异”，彼解云：“从长短阿讫庵痾字有十二字，两字为一音，合有六音。如长短阿讫庵痾字有十二字，两字为一音，合有六音。如长短两阿为一音，乃至庵痾两字为第六音也。次从迦佉以去有二十五字，五字为一音，如迦佉伽伽俄二十五合为五音，足前为十一也，次从耶啰罗以去有九字，三字为一音，如耶啰罗九字，合有三音，足前合为十四音。彼不取鲁流四字为音。明此四字，直是‘利’前音，非是音也。”《高僧传》八：“智秀本姓裘，京兆人，寓居建业，投蒋山灵耀寺出家。尤善大、小《涅槃》，《净名》……卒于冶（原误作‘治’）城寺，春秋六十有三。”（《大正》册五十，381页）知彼居于冶城寺，即以冶城为智秀之号。

智秀以复立说，同于庄严，其意盖以（a）、（ā）；（i）、（ī）；（u）、（ū）；（e）、（ai）；（o）、（au）；（am）、（ah）为六组，分为六音，k、kha、ga、gha、nga五字为一组，五组为五音。上六音加以五音得十一音。再以超声九字分为三组，一组得一音，合为三音，连上十一音，全部得十四音。此种新颖之计算法，不易为人接受。故灌顶引观师弹云：“经文现云十四音，何取道取字足音？音字两异，何得相浑？庄严既不成，冶城亦坯。”说虽不妥，亦足自治《涅槃经》学僧之巧思焉。智秀事迹亦见《续僧传·慧约传》：“齐竟陵王作镇禹穴（会稽），其时智秀、昙纤、慧次等同集王座。”昙纤论十四音之说，《涅槃集解》中存有一条，在僧宗释二十五毗声之下，引昙纤曰：“此二十五字皆前十二字中出；下去诸字皆不从出也。”意谓毗声与十二（元音）可以相配。“是故名罗”下《集解》又引智秀曰：“十四音讫此也。此中九字为三音也。”即指自y至ks九字分成三组，作为三音，与前a、ā至am、ah两两为六音，

毗声五五为五音，合成十四音也。以式表之：

a、ā——am ah 12　毗声 25　超声 9
6音　＋　5音　＋　3音 ＝14 音

其超声以下三三相随为三，如何分配？想是以虵（y）啰（r）逻（l）为一组，唎（v）奢（ś）沙（ṣ）为一组，娑（s）诃（h）罗（荼）（ks）为一组，故云“三三相随”。彼解“罗”为讫此者，以罗为九超声之末字也。北经本末一字作荼，作罗乃南经本，智秀用南本故作罗。

智秀排去鲁流卢楼四字，称“明此四字，直是‘利’前音，非是音也”者，按此四字，本亦译作“唎唎利利”（《同文韵统》引天竺字母谱），可想秀所见本必有作“利”者，故其说如此。

（八）开善：灌顶《疏》“古来六解”引开善云：

> 于十二字中，止取十字，除后庵（am）痾（ah）是谓余声；故经释炮（au）音，便云：“于十四音是究竟义。更取下鲁留卢楼四音，足为十四，摄置中央。阿阿伊伊忧忧鲁留卢楼咽野等。”

梁时，开善寺智藏法师与庄严寺、光宅寺为梁时三大法匠。《法华玄义释签》谓“开善以《涅槃》腾誉”。慧均《玄义》称“定林（寺）柔法师义，开善智藏师所用”，是开善即指智藏，其人盖尝从僧柔受业。僧柔卒于延兴元年，东莞刘勰为制碑文（见《高僧传》八、《大正》，378 页）。开善智藏之十四音说则有取于“鲁流卢楼”四字而别作安排，表之如次：

a、ā　i、ī　u、ū　ṛ、ṝ　ḷ、ḹ　e、ai　o、au

此如谢客说，除去庵（am）痾（ah）二音，视作余音不计。

此说灌顶《疏》引观师弹之云：“若鲁留卢楼是音者，何不在音次第？而在字后安之?”其说炮（au）为究竟义，马渊氏书论之已详。智藏姓顾氏，吴人，少事定林寺僧祐。梁武敕居开善，讲《涅槃》等，有义疏行世，普通三年卒。

（九）庄严：灌顶《疏》称“后二解复”，即指庄严及冶城二家从二音立义，其说云：

庄严复解，前十二为六音，后五五相随，又取后三三相对，中四字耶啰和（咻）赊，足前五成六，足上成十二，取罗沙娑呵罗为一迟音。鲁留卢楼为一疾音，是为十四音也。

冶城云：“前两两相随有六，次五五相随有五，后三三相随有三，合成十四音。”

冶城云“后三三相随有三”，说已见前。若庄严之法应如下列之式：

a、ā——au ah+ka——n

6　　　　　5

+*y r v ś* + *l s h kṣ*（罗=荼）（迟音）

+1　　　　+1

+ṛ ṝ ḷ ḹ=14

+1（疾音）

此种分组，出于别裁，似受冶城影响，有所改进。

是为十四音之新说另作安排者。庄严即指庄严寺。《高僧传》八：“道慧姓王，寓居建邺。受业于猛、斌法师。善大乘，明数论，褚澄、谢超宗并见推礼。移憩庄严寺。（齐）建元三年卒，春秋三十有一。超宗为造碑文。时庄严复有玄趣、僧达并以学解见称。”（《大正》册五十，375 页）庄严寺自宋道慧以来，名僧辈出。

此庄严或指梁僧旻。慧均（僧正）《大乘四论玄义》所举末十家“第七河西道朗法师，末庄严旻法师，招提白琰公”。考《续僧传》五《僧旻传》，“天监末年，下敕于庄严寺，建八座法轮，讲者五僧以年腊相次，旻最处后。众徒弥盛，庄严（寺）讲堂，宋世祖所立，栾栌增映，延袤遐迩”（《大正》册五十，462 页）。庄严寺为僧旻所住，成为重镇。如知庄严复解，以指僧旻为是。僧旻著有《四声指归》，其人固深于声律者。诚如是，则其复解之义，乃取自冶城寺之智秀。又复不同。

（十）招提：灌顶《疏》云：“招提足悉昙二字。”又观师弹招提云：“悉昙通是外国十四音之揔（总）名。岂得将总足别?”按如前引慧均说，招提殆

是招提寺白琰公，惜其事迹未详。[①]

（十一）兴皇：灌顶《疏》曰："他解：无常为半，常为满。兴皇弹：'查梨两片半边满耳。'他又解：昔说无常不名满，今教具说常无常，故满是。又弹：'若以常足无常者，一片梨足半片查应为一果者，此是借足满。'"（《悉昙藏》卷七，431页）是为兴皇说半满字之意见。按释道宠，先出都，住于兴皇寺；梁武呼为上座法师，疑兴皇即指道宠。

（十二）梁武：梁武于释教最重《般若》与《涅槃》。天监八年敕宝亮作《涅槃义疏》（今称《集解》），亲为制序。十一年注《大品般若》，其《制旨大涅槃经讲疏》十帙，合目录共百一卷，卷帙浩繁，惜已沦帙。安然《悉昙藏》间有征引。卷五引梁武《涅槃疏》云：

> 十四音皆是半字。经中取十字，不取四字，以非常所用，故四字别流在后，异报恩解也。
>
> a 噁　音乌舸反。短声。　　ā 阿　音乌歌反。长声。
>
> i 亿　音乌矣反。短声。　　ī 伊　音乌尸反。长声。
>
> u　音乌久反。短声。　　ū 优　音乌鸠反。长声。
>
> e　音乌溪反。宜吴音也。　　ai 野　音乌鸡反。
>
> o 乌　音乌。乌鸣。　　au 炮　音乌蓤反。
>
> am 庵　音庵罗树园同　　ah　乌乌呵反。
>
> 右十六字。画其中四字，在后说。
>
> ka 伽　音居写反。此写宜用吴音。
>
> kha 呿　音鸠迦反。此迦字音犹同居写也。
>
> g 伽　音墟迦反。迦字亦同用上音。
>
> gh 暅　此音犹墟迦反。小重声语。
>
> ṅ　音鱼迦反。此字音迦同上也。
>
> 此五字舌本声（此下各五字之舌中声、舌头声、唇中声不复列。可参原文）。
>
> ya（虵）音丧虾反。小短音语（之）。
>
> ra 啰　音旧反之胡卢。柁是荷罗从旨取荷罗二字也（今谓来家反）。
>
> la 罗　音卢舸反。　　啝（哦）音蒲可反，宜褰上

① 参汤氏《佛教史》，712页《庄严、开善》一节。

（卜）唇呼之。

ṡu 奢　音舒虾反。　　ṣa 沙　舒阿反，吴音呼也。

sa 娑　舒可反。　　ha 呵　呼舸反。

kṣ 罗　来家反。（悉昙字形作[illegible]）

此九字还入唇里声至颈也。鲁流卢楼此四字不取字之音训，取其四字及罕用之义也。吸气者，三十四后九字后。舌根者初五字也，随鼻之声者，前二十字皆声入鼻也。长短者，十四音中初六音也，超声者十二音后之二韵会为初二声之类也。（《悉昙藏》五引，410 页）

按梁武疏已不传，赖安然引用，得存其梗概，吉光片羽，具见其审音之细。首列十六字，不排除庵痾二音。而鲁流四字列后，以不取其字之音训；梁武采扶南僧曼陀罗师说，谓其出于外道故也。书中注音有时标明用吴音，或注小重声、重声、小短音，或以物名比况，有时状其唇吻。末字作罗，不作荼，又标“来家反”，证以玄应说，正是南经之本，大异于河西、法宝、慧远之为北经本也。

吉藏《疏》引梁武并弹各家之说，节录如下：

前云“书缺”二字者，尔时去圣久，所以缺二字；今圣人出世，可得言“缺”耶？

次宗法师以“悉昙”足之者，亦非。“悉昙”自吉祥，何关十四音耶？

次弹谢公以后四字足之者，“此是外道师名叶波跋，摩教婆多婆呵那王。以后四字是为十四音，实非音也。何以知之？此曼陀罗禅师传述彼事。文云：‘边海昆仑未体此旨，亦习外道之气，乃至彼国小乘学者亦复如此，故不得以后四字足也。’下释四字中云：‘六卷云：履梨楼吕（为梫许反）此中云鲁流卢楼’……有解云……旧云：‘彼王舌强，故令王诵此字也。’”梁武既弹前两处文，彼作蕂力基梨四字也，现是彼国方言，难何分判。（《悉昙藏》二，377 页）

按梁武三项之一系驳僧亮对“书缺”二字之解释，其二则驳僧宗等以“悉昙”二字足十二音合成十四音之说。此与章安疏引观师所弹者持论正同。最有趣者为据扶南曼陀罗师说，以鲁流卢楼四字取自外道之教，曼陀罗，梁言弘弱，

于梁初东来，此四字异译文作履梨楼吕及蕀力基梨，《御览》七八六引《南州异物志》：“扶南国林邑西三千余里，诸属皆有官长及王之左右大臣，皆号为昆仑。”边海昆仑正指扶南一带，其王舌强，故习发此ṛ、ṝ、ḷ、ḹ诸弹舌之音。此为有关鲁流四字之异闻。彼于鲁流四字摈而不用，隋灌顶师亦云：“鲁留下之二字，童蒙所习。”又引观师弹开善云：“除庵痾两字，足鲁留卢楼四字；若鲁留卢楼是音，何以不在音次第，而在字后安之?”此其说又同于梁武也。

十四音之说，自河西法朗师以后，说者至为纷乱。大抵由于“鲁流卢楼”四字之安排而异其论，今疏理如下：

（一）鸠摩罗什《通韵》笺“鲁留而成班”，只举鲁留（流）二字以概四字。谢灵运《十四音训叙》“鲁流卢楼”合前十二音，而除去庵（am）痾（ah）二音，得十四音。真谛三藏同其说。隋北方泽州慧远亦云“十二是生字音，鲁等是呼字音”，则十四音备。除去庵痾二母不计，以此二者为助音故。说亦同此。

（二）河西朗师以鲁流为一字，卢楼为一字，此即所谓呼音，足前之十二母合为十四音。法宝说同，以十二音加此二呼音。

（三）开善寺智藏则以十二音除庵痾为余声不计，取鲁留卢楼四字位于中央。

以上不排除鲁留四字列于十四音之内者。

（四）宝亮以涅槃二字补足十二音为十四，梁武用之。

（五）僧宗以《悉昙章》首“悉昙”二字足十二音为十四，招提等因之。

（六）道亮据《瑞应经》“书缺”云云谓十四音今从长短阿至庵痾只有十二音，余二音字缺。

以上排去鲁留卢楼四字，视为外道所出，从十二音为生字之本立论，其他另作补足凑数，以上是所谓“解单”者。

（七）冶城智秀合母音子音另计，取前十二元音约之为六，子音之毗声约为五，超声以下约为三，合成十四音。

（八）庄严僧旻另行配合，母音取其六，毗声之五与超声之耶（ya）啰（ra）和（va）赊（śa）一组合而为六，再益以迟音一组（罗沙婆呵罗），及疾音一组（鲁留卢楼），合成十四，此从音理上另作排列，立说最为新颖。

以上所谓“解腹”者。

隋唐以前对十四音之解说，可谓五光十色，沉沉夥颐。诸家之书多不可

见，片鳞只爪，殊堪珍异。隋灌顶师加以整理，区别其解为单、复二途，可谓扼要。安然列为十家，援引及于彼邦直观寺及圆仁之说，今所不取。若北远之除庵痾，与谢客实同一系，故兹所论，得七家而已。于此可见梵音东来，僧人对彼学习之热诚及求真之兴趣，此一事实，向为人所忽略，其人物及流派暗昧不彰，谈等韵学者亦未措意及此。专治《悉昙》者，论吾国之悉昙学，竟以唐元和之全真为始，《涅槃经·悉昙章》亦被视为唐物，可谓昧其本真！今重为考索，钩沉探赜，或可为吾国声韵史添一新叶，为华梵在语音学相涉上增重要掌故，谅为贤者之所许乎！

本文原载《中华文史论丛》总四十一期，1987（1）

鸠摩罗什《通韵》笺

敦煌写卷中，有一残卷题曰《鸠摩罗什法师通韵》。原物在伦敦大英博物院，列斯坦因目一三四四号，刘铭恕尝摘录之[①]，颇有抄失。往年在英伦，摩挲原物，细加勘正，妄有著论[②]，惟未作专文加以笺证。

去冬于复旦大学中日《文心雕龙》学术讨论会提出论文，题目为《鸠摩罗什通韵与文心雕龙声律篇》，主要论点为四声说起于悉昙提供一重要论据。惟《通韵》原文，流传不广，而文字艰奥，不易卒读，因发愤重草是篇，为前作之辅车，或亦有裨于语言声韵之学，大雅君子，幸垂教焉。

一、敦煌写卷中有关什公之资料

什公事迹，详《出三藏记集》传（中卷第十四）、《高僧传》、《晋书·艺术传》。汤锡予先生《佛教史》考证罗什及其门下，十分翔实。[③] 敦煌卷中有若干资料尚可补充，兹略记于下：

鸠摩罗什别传（英伦 S. 381_2）檃括《高僧传》文，约两三百字。

罗什等传（法京 P·二〇三七号）卷甚长，内有玄奘、罗什诸传。

---

① 见《敦煌遗书总目索引》，135 页。

② 拙文初刊于印度马德拉斯（Madras）1967 年；参金文京氏日文译本，载京都大学《中国文学报》32 册。

③ 《汉魏两晋南北朝佛教史》上，276—340 页。

鸠摩罗什法师诵法一卷　释道融集，台湾“中央图书馆”藏列目五十三号。

道融，汲郡林虑人。事详《高僧传》，卷六云：“（姚兴）敕入逍遥园，参正详译。因请什（公）出菩萨戒本，今行于世。”S·一四八四存序文云：“原于长安城内大西明寺鸠摩罗什法师与道俗百千人受菩萨戒，时慧融、道详八百余人，次预彼末，书持诵出戒本及受羯磨受戒文。”此与《晋书·载记》叙姚兴如逍遥园，“兴与罗什及沙门僧略（䂮）、僧迁、道树（标）、僧睿、道坦（恒）、僧肇、昙顺等八百余人更出大品”，当系一事。逍遥园在渭水之滨（见《大智释论》序）。慧融即道融，道详名可补汤书（295 页）所举什公关中弟子诸人名之缺。《魏书·释老志》又有道彤。

罗什法师赞（S. 6631_{13}）文略云：

> 善哉童寿，母腹标奇。四果玄记，十□辟支。吕氏起慢，五凉运衰。秦帝生信，示合昌弥。草堂青眼，葱岭白眉。瓶藏一镜，针吞数匙。生、肇受业，融、睿为资。四方游化，两国人师。

又诗：

> 证迹本西方，利化游东国。毗赞士三千，抠衣四圣德。内镜操瓶里，洗涤秦王或（惑）。吞针糜钵中，机戒弟子色。传译草堂居，避地葱山侧。驰誉五百年，垂轨西方则。

上赞及诗可补向来总集之缺。草堂即大寺，自弘始八年以后，什公译经多居此，于寺中构堂，缘以草苫故名。《历代三宝纪》八《梵网经》下云：“弘始八年于草堂寺……译讫，融、影等三百人一时共受菩萨十戒。”赞云：“生、肇受业，融、睿为资。”后人称此四人为四圣。元觉岸《释氏稽古略》云：“师之弟子曰生、肇、融、睿，谓之什门四圣。”（《大正藏》四十九册，785 页）汤老云：“此说不知始于何时，宋智圆《涅槃机要》载之。”今由此赞，知是说来源甚远。道生与始兴慧睿同往长安，从什公受学，（晋）义熙五年还都，故什门中以道生列首。

二、《通韵》年代上限与菩提流支之关系

《历代三宝纪》什公译经九十七部，《大唐内典录》收九十八部。什公译书外著述不多，汤老撰《什公之著作》，征述颇备，未及此《通韵》一文。《通韵》之名，见于唐人所传《禅门悉昙章》，其序云：

夫悉昙章者，三生六道，殊胜语言。唐国中岳沙门定惠翻注，并合秦音鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首。（北京鸟字六十四号）

英伦S·四五八三为楞伽经《禅门悉谈章》残文，序亦云：

唐国中岳释沙门定惠法师翻注，并合秦音鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首。

唐人见过什公之《通韵》，故载之《悉谈章序》。今得S·一三四九号写卷，题曰《鸠摩罗什法师通韵》，什公原文乃得重见于世，似尚非完篇，《通韵》与悉昙之关系始得明了。唐世流传僧徒讽咏之《悉昙章》为联章体式，其特色为每章末句必用“鲁流卢楼”四音合以切字为纽之三个同韵字，作为句中之助声。如“颇罗堕！第一舍缘清净座，万事不起真无我。……鲁留卢楼颇罗堕”。“鲁留卢楼”原是梵语ṛ ṝ ḷ ḹ四字母，在此用作帮声。而“颇罗堕”则如沈约在调四声谱中之配作双声叠韵之四声纽字，大抵为反音法之同韵字，借之作为助声，以增加声调曲折之美，毫无取义，只是帮腔而已。《悉谈章》后来演为古琴曲，流传至今，尚可弹出。

翻注《悉昙章》之定惠法师，未详何人，据S. 5809_2号有文题曰《大兴善寺禅师沙门定惠赞》，共三行，文云：

池中望月，岭上观霞。知身虚幻，不染世花。定惠（慧）平等，十地无差。变形百亿，应供婆娑。

纸上墨迹甚淡，曩年幸摩挲原物，尝加以笔录（刘铭恕君录文多误。兹为订正）。此定惠乃大兴善寺僧，与中岳沙门定惠很可能是一人（按《传灯录》二

十一襄州定慧和尚，在福州鼓山智岳及清谔之间，又另是一人）。定惠《悉谈章序》称“通韵为秦音”，今观《通韵》文云“大秦小秦”，言秦而不及唐，又云：“胡音汉音”“兼胡兼汉”，与僧祐《出三藏记集》中《胡汉译经音义同异记》相同，但言胡汉，不涉“唐”字，可见原本必为唐以前之作品。又《通韵》下面接书：

修多罗法门卷第一　纪王府掾太原郭珨奉教撰。

此书《旧唐书·经籍志》道家著录，作郭瑜《修多罗法门》二十卷，在道宣《集古今论衡》之前。纪王即唐太宗第十子纪王慎，贞观十年改封为纪王。郭氏题官衔为纪王府掾，其绝对年代正是贞观十年。可见《通韵》决在贞观以前早已流传。

《通韵》一文，与日本高野山三宝院藏宝历五年僧行愿翻刻本《涅槃经·文字品》“悉昙罗文”中之序文，大致相同，其中有云：“本音梵语汉言，并是菩提流支翻注。”末亦题曰“罗什法师翻译”。罗振玉于大正六年以此书与行愿之《音注梵字次第记》合刊，目为什公原本。日僧安然著《悉昙藏》，在解释十四音之后，亦移录此文，盖自来悉昙家视为瑰宝，故多所摭录。今得敦煌此一写本，正明言出自什公。行愿本序称“菩提流支翻注”，多此一句，为敦煌《通韵》本所无。流支为北魏明帝时永宁寺僧。是《通韵》在唐人传写本中，原有北魏菩萨流支翻注一说，如《悉昙章》之有“定惠翻注”，可以比参。而唐时缁流，以《通韵》为鸠摩罗什所作，流传有自，且在菩提流支之前矣。

三、《通韵》本文疏记

鸠摩罗什法师《通韵》：本为五十二字，生得一百八十二文。就里十四之声，复有五音和合，数满四千八百，唯佛［与佛］能知。非是二乘恻（测）量，况乃凡夫所及，纵诵百番千遍，无由晓达其章。

五十二字指梵文五十二个字母。十四之声谓元音十四音，五音即五毗声。下文云：“十四音者，七字声短，七字声长。”谢灵运著有《十四音训叙》，《高僧传》七《慧睿传》称其“乃谘睿以经中诸字并众音异音。于是著《十四音训叙》，条例梵汉，昭然可了”。慧睿本冀州人，尝“至南天竺界，音译诰

训，殊方异义，无不必晓。俄又入关从什公谘禀。复返京师（建康），止乌衣寺讲说众经”。睿为什门四圣之一，谢从睿问梵音，可算是什公之再传。谢灵运之《十四音训叙》在日僧安然（九世纪人）所著《悉昙藏》一书中征引多条，可窥其说之大略，今不多引。此出什公之《通韵》既言及“晓达其章”，此“章”字自然是指《悉昙章》，下文云“又复悉昙章，初二字与一切音声作本”。可证。

悉昙，梵语译名为“悉驮摩引怛哩二合迦引”（Siddhamātrkā），Siddham，义为成就，本以图表形式表示梵语子音与十二母音相结合，以便儿童学习拼音之事，义净称为“悉地罗窣睹”（Siddhirastu）。悉昙何时入华，近人或谓“悉昙盛行只能从唐算起”①。但在僧祐《出三藏记集》中有《悉昙慕》二卷（《大正》五十五册，18 页），注言“先在安公注经录，或是晚集所得”。是为晋时道安所集书，时已有“悉昙”一类之著述。道安卒于太元十年（苻坚建元二十一年，此为《高僧传》说），道安以太元四年至长安，注意译事，其译胡为汉，得竺佛念之力为多。西域沙门昙摩侍之翻十诵戒，亦竺法念为转语。如是悉昙书之传入，已早在什公、大谢之前矣。

十四音者：（附记悉昙汉译音字）

噁短声	a	阿长声	ā
亿短声	i	伊长声	ī
郁短声	u	优长声	ū
哩	e	野	ai
乌	o	奥	au
[庵]	am	[痾]	ah
鲁	ṛ	流	ṝ
卢	ḷ	楼	ḹ

七字声短者，指 a i u e o ṛ ḷ；七字声长者，指 ā ī ū ai au ṝ ḹ，其中 ai、au 乃二音联结，原为增益元者，亦称复重韵（Vradhi），亦被视作声长。谢灵运云：“以后鲁、流、卢、楼四字足之。若尔，则成十六。何谓十四？解云：前庵、痾二字非是正音，止是音之余势，故所不取。若尔，前止有十，足后四，为

① 俞敏《等韵溯源》，见《音韵学研究》第 1 期。

十四也。”（《悉昙藏》卷二引）

十四音之说甚繁，安然所举计有十家。其最大歧异，在于计庵、痾二者或将鲁、流、卢、楼作为二音。梁武帝著《涅槃疏》，鲁、流、卢、楼四字既作蕂、力、基、梨，又称此是外道师名叶波跋摩之说，以弹谢公，具见南朝时对梵音究心之众，不独谢公一人而已。

章字之声，无音不彻。六夷殊语，一览无遗。百鸟之声，听闻即解。十四音者，七字声短，七字声长。短者吸气而不高，长者平呼而不远。三身摄六贾，鲁留而成班，文杂难知，会二四而不取。

章即指《悉昙章》。向来天竺即有异本，安然书卷一《定相承》篇引泽州疏云：“胡章之中有十二章。其秘昙章以为第二（一）。案西国悉昙本婆罗贺摩（Brahman 即婆罗门）天所作。……今检慧远疏云胡章之中有十二章。”又云：“义净三藏《寄归传》云：《悉昙》总有十八章也，故知中天所用十八章。……慧远相传牟尼三藏胡地十二章品为三十六章，知是胡地之本，非梵地之章。犍驮罗国喜多迦文是北天本。……僧睿法门是什门人。什生龟兹东天竺人，所传是东天本也。”（《大正藏》八十四册，371、372 页）当时已分判《悉昙章》有中天本、东天本、北天本及胡本之不同。

文中区别短音长音以吸气及平呼状之，“平呼”一词甚可注意。唐处忠和尚《元和韵谱》说：“平声哀而安”，似指低平，行愿本作“短即吸气而难听”，又多“短长随去入之音声”一句，为此写本所无（疑中唐人所增）。平呼当如慧皎述转读之声有平掷、平折之平（《高僧传》）。梵语元音之长音，ā＝aa，ī＝ii，ū＝uu，ṝ＝ṛr。呼气平而长，吸气促而短，故以譬况长、短音。

三身指法身、报身、应（化）身；六贾下文作六道，亦称六趣（Saḍ gatyaḥ），谓地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天六趣。摄如言“摄诸论要义”之摄，《悉昙字母并释义》云：“……于一声中摄藏无量功德……”摄字在悉昙使用甚频繁，后来等韵家言韵亦采用“摄”字。由《通韵》此文，“一切音声，六道殊胜语言，悉摄在中”，可见“摄”字早已出现于《悉昙章》。

“鲁留而成班”句，鲁留亦作鲁流，如定惠序。高野山本《涅槃经·悉谈章》云：“悉谈，鲁留卢楼为首生。”此但举鲁留以概“鲁留卢楼”四流音，此四字被称为别“摩多”（mātā），指母音之别者，ṛ、ḷ（鲁、留）盖为混合（mixed）音，含有母音及子音双重身份，事实上ṛ可以包括 r（参 W. S. Allen: *Phonetics in Ancient India*，p. 61，2. 12. 论ṛ、ḷ章）。

“会二四而不取”者，上列四流音向来少用，而ḷ根本不用。《悉昙藏》引

谢灵运称："鲁流卢楼此四字是前三十四字中不取者，世俗罕用，后别出之。"

云"二四"者，此四字有译作二音者，如"厘厘楼楼"（《大般泥洹经》卷五，法显译，《大正藏》十二册，888 页）、"唎唎栗栗"（日本宫内本）。《大般涅槃经·文字品》（宋慧严及谢灵运译）说："鲁流卢楼如是四字，说有四义，谓佛、法、僧及以对法（abhidharma）……是名随顺世间之行，以是故名鲁流卢楼。"（《大正藏》十二册，655 页）

罗文上下，一不生音。逆、顺、傍、横，无一字而不著，中（头）边左右，取（耶）正交加。大秦小秦，胡梵汉而超间。双声牒（牒）韵，巧妙多端。牒即无一字而不重，双则无一声（字）而不韵。或有单行独侠（只），擿掇相连。或作吴地而唱经，或作婆罗门而诵咒。

罗文者，题神珙之《四声五音九弄反纽图》中有"罗文反样"。其解说言："神珙以二个十六字名罗文反，此则相对十六字，纵、横、角可读之，故云罗文也。"凡纵、横、角俱可读谓之罗文，即此文所谓"逆、顺、傍、横"，及"中（头）、边、左、右"，"（邪）正交加"可读，其义应同。行愿本序作"中边左右，邪正交加"。"取"疑当作"耶"，此误耶为取，耶即邪，此处宜读作"斜"。

超间者，超谓超声，亦称张口遍满声，表之如下：

喉间	腭下	舌头	断根	唇中
h（贺）	ś（娑）	ṣ（洒）	s（舍）	v（嚩）
喉腭间				
ks（乞叉）	y（野）	r（罗）	l（椤）	

下文《悉昙章》云："胡音汉音，取舍任意"；"横超竖超，或逆或顺。"又称："于中二十五字正能出生长短，超声不能收。"按二十五字指毗声喉、腭、舌、断、唇各五，此为梵语子音之主声，九超声中五处与之相配；其余四声为中间之声。安然云："毗声五处之声，超声五处。中间四处之声，都九处声矣。"此即所谓"超、间"。

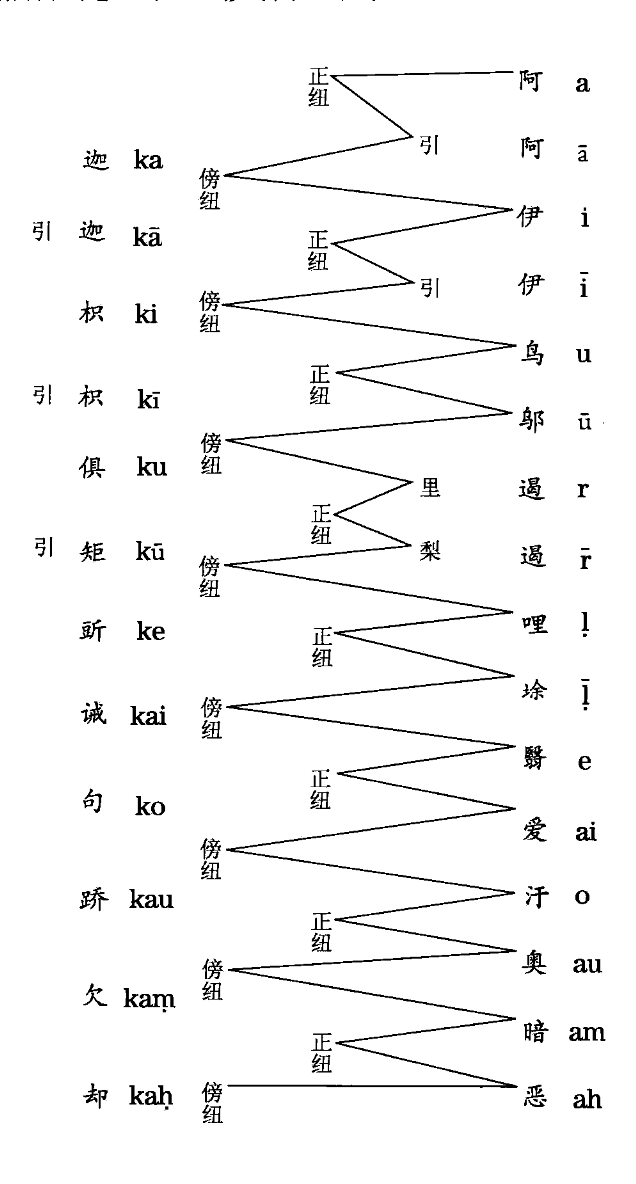
牒韵即叠韵。广韵牒字在入声三十帖，徒协切。牒、叠为同音字。下文云："竖则双声，横则牒韵。"又云："傍纫（纽）正纫（纽），往返铿锵。"按梵语五毗声之区别傍纽、正纽，据安然《悉昙藏》卷二《悉昙韵纽》章论之最详。

论梵音有四韵四声：

四韵——阿（a）等十六两两相随，一是短韵，一是长韵。阿等十六，六十相分。初六直韵，后十拗韵。“谓之四韵。韵者，声响之所终也。”

四声——迦（K）等三十四，五、九相折，五五毗声，后九超声。迦等三十四，五、九相对分，各纽声连成双声，“谓之四声。声者，音响之所始也”。

所谓十四音，即以上举直、拗诸韵，与毗声五五、超声九，以合十四也。兹照安然所列悉昙字翻成梵音表之如次：



通韵。下十一字悉同通韵。

	叉	乞	kṣa
引	叉	乞	kṣā
	使	乞	kṣi
引	使	乞	kṣī
	楚	乞	kṣu
引	楚	乞	kṣū
		乞	kṣe
	济	乞	kṣai
	茑	乞	kṣo
			kṣau
			kṣam
			kṣah

落韵。下十一字亦同落韵。

（以上详《大正藏》八十四册，383 页）

纽字作纫，与敦煌写本《通韵》同。（按：图表中“纫”字已改作“纽”。）

此论声是“音响之所始”（initial），韵是“声响之所终”，即是收声。取汉土之双声、叠韵，来解释梵语之拼音现象，有时不免于比附。而正纽、傍纽在梵语中如上揭表所示，乃指母音，正纽部分只是表示元音（梵语 varṇa）之长、短一组，于是知沈约《四声谱》所云“纽属中央一字”，此“纽”字并不专指声母，实亦兼韵而言，时纽之含义仍甚含糊。

安然书中解释通韵、落韵有时又引清、浊为说。在五五毗声表之下，又言“竖行相呼为通韵，竖行交呼为落韵”（384 页）。此之竖行，实不同于罗文之竖行，故易引起人之误解。

“牒则无一字而不重，双则无一声（字）而不韵”二句，安然所引处作“横即双声，声者无一字不双声也；竖即叠韵，韵者无一字不叠韵也”。恐误。行愿本均作“无一字”，故知“无一声”之“声”宜从旁注作“字”为是。

“单行独侠”，行愿本序作“独只”，但在十二例标目则作“独进”。“摘掇”行愿本作“摘缀”，详该书例之第九。

"或作吴地而唱经"，行愿本同。考什公门下有从江左来者，如僧弼之为吴人，又从庐山来者更多，故吴地唱诵之法当自北传。

"或作婆罗门而诵咒"句，行愿本作"或作罗文而念咒"，"罗文"想是"婆罗门"之讹。咒为四法宝之一，经、律、论之外，一即是咒，陀罗尼（dhāraṇī）是也。

世人不识此义，将成戏剧为情。为此轻嗤（笑）之心，故沉轮（沦）于五趣。计经功德，阿僧祇亦不知。四大海水，可以升（斗）量，计经功德，元无少分。若人闻者，当获天耳之因；若有见闻，灭生死之重罪。十恶五逆，即以云除，四重七遮，因兹永殄。至心持诵，乃证泥洹。现得生天，舌根不烂。若人拟谤，罪名转深。世世生生，不逢善友。常生下贱，瘘跛盲聋。不识圣贤，不闻三宝，获如斯罪，由毁大乘。佛语不轻，经文具载。恐人疑谤，故略要文，后有学之，所知焉尔。

"将成戏剧"句可注意。周贻白《中国戏曲论集》441页引宋何薳《春渚纪闻》及邵博《闻见后录》谓"戏剧二字连用，起于宋代"。今据此文，知戏剧一名由来已久。

"阿僧祇"亦作"阿僧企耶"，义谓无数，梵语为 āsaṃkhya。此句谓"不知者不可计数"。

"泥洹"即涅槃。《大般涅槃经》第十三为《文字品》，云："有十四音名为字义。所言字者，名曰涅槃，常故不流。若不流者则为无尽。夫无尽者即是如来金刚之身。是十四音者名曰字本。"（《大正藏》十二册，653页）此经为宋代慧严等依《泥洹经》增饰，谢灵运亦参预译事，彼著《十四音训叙》，即从此经悟得。

又复《悉谈章》：初二字与一切音声作本。复能生声，亦能收他一切音声。六道殊胜，语言悉摄在中。于中廿五字，正能出生长短；超声不能收他，唯当地（他）自收。复有一百廿字，为他所生，复不生他，正得为他收。

《悉昙章》之构成，是以元音为经，子音为纬，以子音配元音。观《悉昙罗文》正以哑（a）啊（ā）、噫（i）咿（ī）、嘟（u）忧（ū）、哩（e）嘢（ai）呜（o）咆（au）、庵（am）啊（ah）十二元音为经，而以牙音配之，其竖行之音如：

迦迦 ka kā　鸡鸡 ki kī　俱俱 ku kū　计计 ke kai　喈喈 ko kau　唫 kam

所谓“竖则双声”，以牙音之迦为声母，则迦、鸡、俱、计、啱、唫皆以 K 为声母，是为双声。行愿本自哑、啊至庵、啊共十二元音，唫为 kam，而啊字重现。行愿本之末虽题罗什法师翻译，而书写年代为唐咸通三年，盖唐季悉昙家更改之本。今观敦煌本《通韵》，明言“十四音者，七字声短，七字声长”。以谢灵运十四音训，不取庵、啊二字，以其止是音之余势，故计入鲁流卢楼，合成十四音，以是可推知什公所传《悉昙章》原本，必排除庵（am）啊（ah）两音，而采用“鲁流卢楼”四音合以为元音之经，则其牙音竖行之音当为：

ka kā ki kī ku kū ke kai ko kau kṛ kṝ kḷ kḹ

故定惠《悉昙章序》云：“合秦音鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首。”此什公《通韵》之特色，与唐人之用十二元音者不同。

所云“于中廿五字，正能出生长短”者，以五五共廿五之毗声，可以配合上列各具有长短音之十四（元）音，形成《悉昙章》之拼音现象。

至于“一百廿字，为他所生，复不生他”者，殆即后来《悉昙章》之第十八孤合章，自 kka、gga、ptaṭra、dsva、ṭṣchar、bhrūṃ至 hṇa 之类。①（什公译龙树《中论·观缘品》云：“诸法不自生，亦不从他生。”“自”、“他”为佛家惯语。）

若长声作头，还呼长声。若短声作头，还呼短声。闻声相呼，自然而会。一切音声，能使舌根清净，解百鸟语。就中有四百廿字，竖则双声，横则牒韵，双声则无一字而不双，牒韵则无一字而不韵。初则以头为尾，后则以尾就头。或时头尾俱头，或尾头俱尾。顺罗文从上角落，逆罗文从下末耶（邪）。

《悉昙章罗文》即从此文“自然而会”语演绎而出，定为四十二会，共十二例：第一“以头为尾”，第二“以尾为头”，第三“头尾俱头”，第四“头尾俱尾”，第五“竖则双声”，第六“半阴半阳逆行化”，第七“邪正交加”……第十一“头生尾”，第十二“尾生头”。全书俱在，可以参看。小西甚一在其《文镜秘府论考》研究篇上第三章论述甚详，兹举一二例以概其余。

---

① 日本荻原云来著《实习梵语学》三“书法部分”即附悉昙十八章全文。

初会（以头为尾）

ka　ki→ku　ke→ko
↓　↑　↓　↑　↓
ma→mi　mu→me　mo

起 ka 行而讫 mo 行，此五五毗声与 a i u e o 拼音。

第三会（头尾俱头）

ka　kā→kī　ki→kū　ku→ke　ke→ko　ko
↓　↓　↓　↓　↓
ma　mi　mu　me　mo

第十五会（竖则双声）

ka—kā—ki—kī—ku—kū—ke—ko—kaṃ

ga—gā—gi—gī—gu—gū—ge—go—gaṃ

文云“竖则双声，横则牒韵”，安然引全真和尚之《注梵字次第记》云“横即双声，竖即叠韵”，与此恰相反。按如《悉昙章罗文》所示，迦迦、鸡鸡、俱俱、计计、啱啱、唫俱以迦（k）为声母，正是竖为双声。凡毗声廿五声母为十四（元）音拼音成为竖行，每一竖行都属同一子音，故皆为双声。反之横读，无论任何子音与哑、啊拼音，其收音必为哑、啊，噫、咿以下各横行亦同，是为叠韵，故曰“竖则双声”，“双声则无一字而不双”；“横则牒韵”，“牒韵则无一字而不韵”。以是知全真说未必然。

大小更荒，皆从外皎。若翻熟地，起首中殃（央），胡音汉音，取舍任意。或似捣练，或似唤神，听从高下。傍纫（纽）、正纫（纽），往返铿锵。横超竖超，或逆或顺，或纵或横，半阴半阳，乍合乍离，兼胡兼汉。咽喉牙齿，咀嚼舌愕（腭）。唇端呼吸，半字满字。乃是如来金口所宣，宫商角徵，并皆罗什八处轮转。了了分明，古今不失。

“横超竖超”必指九超声之子音与十四元音相配成为竖行与横行，《悉昙章罗文》第六例即为“半阴半阳逆行化”。《大般涅槃经·文字品》：“吸气舌

根随鼻之声，长短超声随音解义，皆因舌齿而有差别，如是字义能令众生口业清净。……是故众生悉应皈依。诸佛菩萨等以佛性故，等视众生无有差别。是故半字于诸经书、记论文章而为根本。又半字义皆是烦恼言说之本，故名半字；满字者，乃是一切善法言说之根本也。譬如世间为恶行者名为半人，修善行者名为满人。……是故汝今应离半字，善解满字。”《文字品》最后要义在使人离半字而认识满字。故云此是如来金口所宣。半字满字说详僧祐《出三藏记集》中《胡汉译经音义同异记》第四：“半字虽单，为字根本，缘有半字得成满字，譬凡夫始于无明得成常住，故因字制义以譬涅槃。”得其旨矣。

“并皆罗什八处轮转”句，《宋僧传》满月传：“指教梵字，并音字之缘界，悉昙八转，深得幽趣。”八处殆指八啭声（ṣaṭa vibhaktya）即主格至呼格之八格。此句点出罗什，明出自什公之教。上引《文字品》出《大般涅槃经》，乃“慧严共慧观、谢灵运依《泥洹经》本，加之品目，颇亦治改”成三十六卷（参《高僧传·慧严传》），世称为南本。慧严、慧观皆什公及门，此南本盖据法显于东晋末所得六卷本而增改者，法显于《文字品》中译ṛ ṝ ḷ ḹ为厘厘楼楼四字，此则作“鲁流卢楼”，正承什公之学，事至明显。

四、附论

什公此篇，所以题曰《通韵》者，日僧安然云：“阿等十二相加迦等三十四字，于十六章一一横呼，其于单合，是通韵也；其于合字，是落韵也。”安然区别元音之韵为二类为直韵与拗韵，阿（ā）阿引（ā）伊（i）咿引（i）坞（u）乌引（ū）翳（e）爱（ai）属于直韵，曷哩（ṛ）曷梨引（ṝ）哩梨引（ḹ）污（o）奥引（au）暗（m）恶（ḥ）八声为拗韵。《悉昙章》凡“竖则双声，横则叠（牒）韵”。故横呼单合为通韵，即指 a（ā）之横行从牙音之 ka 起至唇音之 ma 皆以 a 为韵，以下 iu 等皆然，此即谓“通韵”。其理为至简，只是 k+a 等等，横呼单合而已。若以 kṣ 与各元音等合字，则为不协韵而成落韵矣。什公只言通韵，不言落韵，因不论 kṣ 一字音，不必言而其理自见。

日僧安然之八家秘录《诸悉昙部十八》悉昙解释三类有罗什《悉谈章》一卷（马渊书，19 页）关于《涅槃经·文字品》之《悉昙罗文》，日本流传原有高野山三宝院本及宝历五年行愿翻刻本，及大正六年罗振玉影印本。在宗睿之《书写请来法门等目录》中，有“《涅槃经·悉谈章》一卷，罗什三藏翻译，九张”。小西甚一对此本考证颇详，认为出于后人拟作。今从 S·一三四

四号《通韵》篇，知此《悉昙罗文》序文实袭自《通韵》，《通韵》正题曰“鸠摩罗什法师”，是《悉昙罗文》之题“罗什法师翻译”，亦非凭空杜撰，而小西氏定《悉昙罗文》作于太和、咸通之间，盖以宗睿入唐之时间加以推测，此谓宗睿得书于此时则可，谓《涅槃经·悉昙章罗文》作于此时则不可。此罗文用十二音，自非什公用十四音之旧，是则唐人踵事增华重作改易者，不得目为什公原本。《通韵》第二篇之《悉谈章》末句云“并皆罗什八处轮转”。“罗什”一名未必为什公自称，《通韵》虽题“鸠摩罗什”，但无从证明为什公自撰抑为门下所笔录，惟由什公传授之学则属可信。由于有菩提流支翻注一语，可见北魏以前北方已有《悉昙章》流传，故《通韵》此文非常重要，有下列各点：

（一）为唐以前早期悉昙学提供一重要文献。

（二）可明《涅槃经·文字品》译“鲁流卢楼”四音乃出于什公《通韵》，故与法显所译不同。

（三）所谓“十四音”当包括“鲁流卢楼”四流音，与唐人所传《悉谈章》中天本排去此四音而作十二元音为不同体系。

Bühler 在所著《印度古文字学》（*Indian Paleography*）中指出ṛ、ṝ、ḷ、ḹ四音保存在玄奘著述中，今得什公《通韵》，则更可推前矣。

释了尊著《悉昙轮略图抄》卷一之一，为“鬼文事”，据全真和尚《次第记》列为一表如下：

横即双声双声者	无一字不双声也
竖即叠韵叠韵者	无一字不叠音也
初即以头为尾	后即以尾为头
或即尾头俱头	或即尾头俱尾
傍纽正纽往返铿锵	横超竖超有单有复
逆和顺和半阴半阳	乍合乍离兼梵兼汉
中边左右斜正交加	大秦小秦梵汉双译

（《大正藏》八十四册，657 页）

此即取自《悉昙罗文》，事至明显。何以称为“鬼文”？其言曰：“右件文操头文有尾，尾又有头，不似常途形体，故世人举而号鬼文，爰安然和尚《悉昙藏》中，处处虽引此文，一一无分明释。”了尊于《悉昙藏》所解说，未甚了了。可见《悉昙罗文》传入日本之后，索解人殊不容易！彼不从梵语本身寻求，故多误解，而《罗文》遂被目为鬼文矣。今据《通韵》实应作“竖即双声，横即叠韵”，竖行指以 K 与诸元音相配，声母皆是 K，故为双行。横行指

各子音与元音之 a、ā、i、ī 等相拼音，横读收声皆是 a、ā、i、ī，故为叠韵。在梵语《悉昙章》拼音系统，其理至为简明。全真误作“横即双声，竖则叠韵”，则扞格难通，复以汉字说之，更为枘凿不相入矣。《通韵》一文之出现，足以修正其说。对于“罗文”之被谬解为“鬼文”，亦可为解惑祛疑，故并记之。

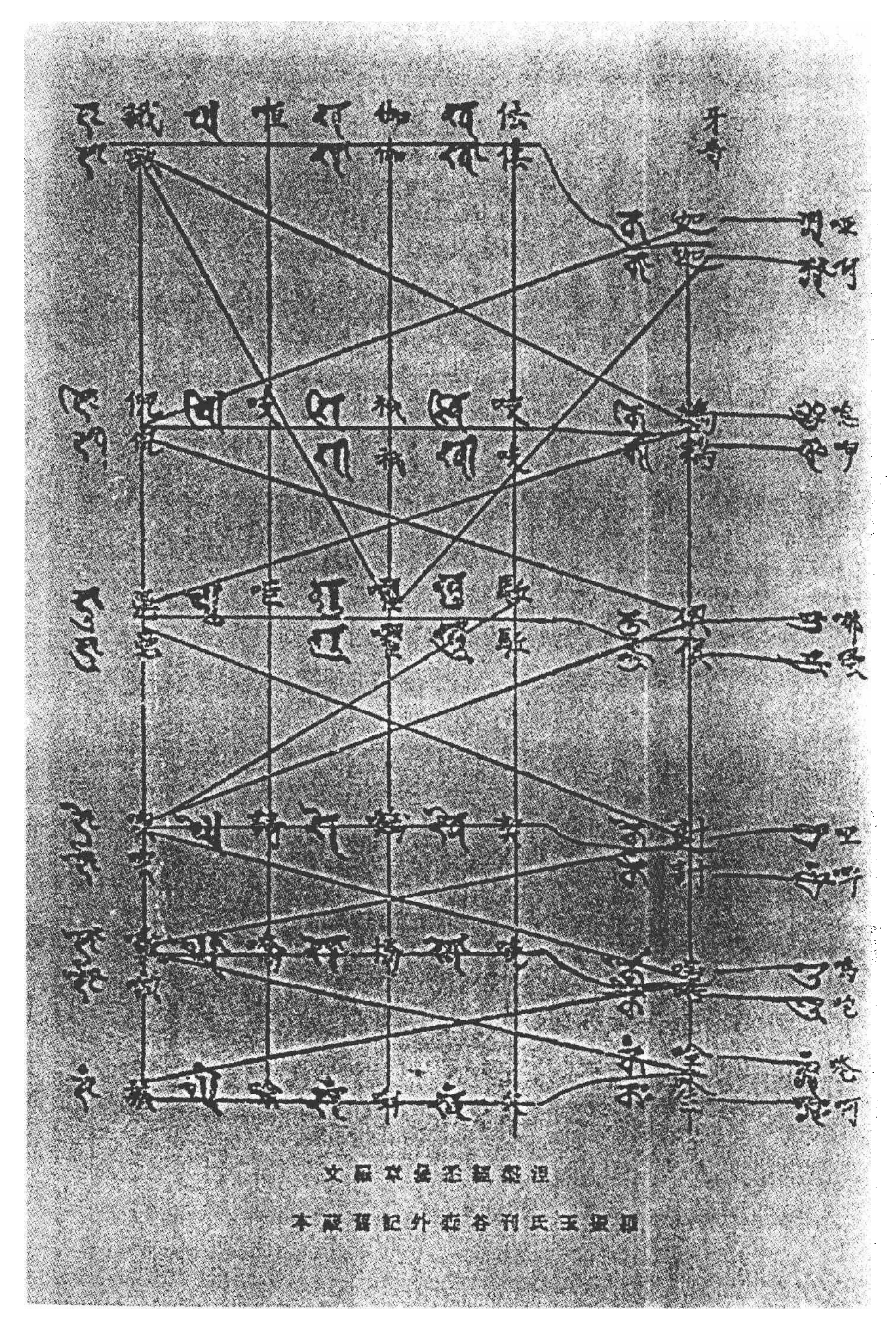
又记

《通韵》文字与《涅槃经悉昙章》诸多雷同，参看马渊和夫书第一章（见 90—105 页）对于叠韵、双声与三十九会讨论至详。又同书安然一节论及通韵、落韵与清浊之关系（见 308—312 页）。又八转声之讨论（见 317 页）。俱极详尽，故不复觋缕，学者应取参看。

本文原载杭州大学主编之《敦煌语言文学论文集》，浙江古籍出版社印

鸠摩罗什《通韵》笺

鸠摩罗什《通韵》笺



鸠摩罗什《通韵》笺

梵语Ṛ、Ṝ、Ḷ、Ḹ四流音及其对汉文学之影响

"悉昙"（siddham）一词有"成就"之意，原来呈图表形式，用以表示印度语子音与十二母音各种可能组合情形，如 ka、kā 至 kam、kaḥ。《旧唐书·天竺传》① 中记载，梵天所创的悉昙章，人人都学。由此可见，悉昙似乎是一种为儿童设计的入门书。

印度以往把悉昙看成祥瑞的标记，用来题铭。唐义净将悉昙的图表格式音译为"悉地罗窣睹"（siddhirastu）。

1956 年，高罗佩（R. H. Van Gulik）出版了一本悉昙史研究论著。戴密微教授（Prof. P. Demiéville）曾于 1957 年《通报》（*T'oung Pao*）书评中，促使吾人注意六朝初期名诗人谢灵运（385—433 年）的《十四音训》。这项资料中国学者以前讨论过，认为印度对中国音韵学的影响与此有关。②

大英博物馆（British Museum）斯坦因藏品（Stein Collection）中，有篇鸠摩罗什（Kumārajīva）的著作，题为《通韵》（斯一三四四号），其中可找到非常重要的新资料。这份抄本上另有一部著作，题为《修多罗法门》，郭珏作，和《通韵》无关。翟尔斯（Giles）的目录无意中将整部抄本当成郭珏的论著，称做印度音韵学入门书。《旧唐书·经籍志》中，列有一部郭瑜著的

① 《旧唐书》卷一九八："其人皆学悉昙章，云是梵天法书。"

② 如赵荫棠《等韵源流》。

《修多罗法门》二十卷。所列的作者名虽略有不同，但我们差不多可以断定，此书和抄本上第二部著作，正是同一部书。下文便不再谈《修多罗法门》。

《悉昙章》(或《悉昙颂》) 定惠的序文中，曾引《通韵》。《悉昙章》有两个本子，一现在北京，题为《俗流悉昙章》(北京鸟字号六十四)；一题为《佛说楞伽经禅门悉昙章》，大英博物馆及法国国家图书馆 (Bibliothèque Nationale) 中均可见。法国国家图书馆里，有两个完整的本子 (伯二二〇四、二二一二)、两份残片 (伯三〇九九、三〇八二)，大英博物馆中则只有一份残片 (斯四五八三)。序文里说：

> 唐国中岳释沙门定惠法师翻注，并合秦音，鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼 (ṛ、ṝ、ḷ、ḹ) 为首。

由上文可知，《通韵》乃鸠摩罗什所作，其书名在其他书目中虽然都不见登载，却和斯一三四四号上所见的一模一样。因此，定惠提到的著作，必是这一部。

《通韵》开头这么说：

> 本为五十二字 (varṇa)，生得一百八十二文，就囊十四之声 (svara)，复有五音 (sparśa) 和合，数满四千八万，唯佛能知。

当然是佛教徒夸张之说了。

日本僧宗睿《书写请来法门等目录》中，有下列一则记载：

> 涅槃经 (*Nivāna Sūtra*) 悉谈章一卷，罗什三藏翻译，九张。

1917 年，罗振玉曾将此作重印。就我们所知，此书高野山三宝院中收藏了一本，但据小西甚一《文镜秘府论考》看来，另外还有行愿一部宝历五年 (1755 年) 刊行的本子。罗振玉认为此书写于四世纪，小西却以为写成年代比四世纪晚了许多。

斯坦因抄本中所见的鸠摩罗什《通韵》，和定惠《悉昙章》序文里所说的相符，可见鸠摩罗什果然写一篇名为《通韵》的书。再说，行愿的刊本中有一则后记说："咸通三年 (862 年) 十月二十日，抄明州开元寺僧马氏本。鸠

摩罗什译。"其中一段文字，和斯坦因一三四四号抄本《通韵》的序文很相似，末尾说："本音梵语，汉言并是菩提流支（Bodhiruci）翻注。"看来，除鸠摩罗什之外，菩提流支也译过此作。

《通韵》与《涅槃经悉谈章》的关系，这一来已经明白了。《通韵》中可见到"鲁留而成班"的文字。"鲁留"不论意义如何，有几部书中均可看到：

（一）《涅槃经悉谈章》里有一句注，说："悉谈，鲁留卢楼为首生。"

（二）前文所引，定惠《悉昙章》序文中所说的"鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首"。

（三）安然《悉昙藏》中引谢灵运的话说："鲁流卢楼，此四字是前三十四字中不取者，世俗罕用，后别出之。"

（四）《翻译名义大集》（卷五）中说："悉昙两字，是题章总名，余是章体，所谓恶阿（a、ā）乃至鲁流卢楼。"

布勒（Bühler）《印度古文字学》（*Indian Paleography*）中指出，鲁流卢楼（ṛ、ṝ、ḷ、ḹ）四个字母，玄奘的著作里已有保存。如今，我们知道，比玄奘早了许多的著作里，其实就提过这四个字母。六朝以来，中国佛教典籍中便可见到这四个字母的各种音译，如下所列即是：

鲁流卢楼（ṛ、ṝ、ḷ、ḹ）异译表

鲁流卢楼　见《大般涅槃经》（*Maha Parinirvaṇa sūtra*，鸠摩罗什弟子慧严译，《大正藏》十二，655 页）

厘厘楼楼　同上经，法显译

唎唎栗栗　同上，日本宫内本

离离楼楼　同上，日本宫内别本

哩哩唱嚧　不空（Amogha）、空海译《悉昙章》

哩黎鲁卢　惟净

唎唎利利　清《同文韵统》（天竺字母谱）

或问，此作为何称为《涅槃经悉谈章》？原来《涅槃经》与悉昙有关。《涅槃经》里面有一品称为《文字品》，专谈悉昙。据《涅槃经》看来：

鲁流卢楼，如是四字，说有四义，谓佛（Buddha）、法（Dharma）、僧（Saṅgha）以及对法（Abhidharma）。

或许就这缘故，唐人作佛教赞歌时，便用这四个字母以为和声（如“嗒啦啦啦”之属）。可以定惠所序的《悉昙章》为例：

> 现练现，现练现，第一俗流无利见，饮酒食肉相呼唤，谗言谄为相斗乱，怀挟无明（Avidya）不肯断，鲁流卢楼现练现。
>
> 向浪晃，向浪晃，第二俗流无意况，心中邪佞起欺诳，三毒四倒争势旺，鲁流卢楼向浪晃。

每句韵文开头都有三个音重复两次，结尾“鲁流卢楼”之后，又有同样三个音。共有八句韵文，这里仅引了两句。

“鲁流卢楼”无疑仿自《涅槃经悉谈章》。至于每句开头的音出自何处，就不很易了解了。不过，我们可以就“向浪晃”来仔细观察，试寻其源。沈约“四声韵”（《文镜秘府论》引）中，可见到两组声音、声调均相关的音节两相并列：

（1）皇 晃 璜 镬（入）　禾 祸 和
（2）乡 郎
　　向 朗
　　向 浪
　　谑 落

“向浪晃”三字两表中均可见，有趣之至。

其次，再来谈“鲁流卢楼”对后世的影响。

唐代《悉昙章》中以“鲁流卢楼”四字为和声，到了后世，遂起很复杂的变化。

由上列表中可见，不空、空海翻译，已经变成了“哩哩啹呼”。又据李治《敬斋古今黈》记载，唐代广宁乐工唱王维《渭城曲》，“于起二句及末一句，于第四字下，以‘剌里离赖’为和声”。即由《悉昙章》的“鲁流卢楼”，变而为“剌里离赖”，变化确实很明显。

宋末张炎《词源》中谈到宋人唱词的情形。如下一段就是：

哩字引浊啰字清，住乃啰哩顿唛㖮。（《讴曲旨要》八首之七“讴曲”）

“住”指大住，“顿”指小顿。意思是说，大住处的和声为“哩啰”，小顿处的和声为“唛㖮”。“哩啰唛㖮”显然也出自《悉昙章》的“哩哩唱㖮”。

金代有全真教徒王喆《王重阳全真集》、谭处端《水云集》中所收的《捣练子》等曲，可引以为例。这些曲子总以“哩啰唛，哩啰唛”的音收尾。以下所举的例子即是：

五更出舍郎　王喆

一更哩啰出舍郎……

（以下五更开头皆同）

认得五般出舍郎，黑白彰，当中赤，间青黄，哩啰啰唛哩啰哩，妙玄良，玲珑了，便玎珰。

捣练子

猿骑马，呈颠傻，难擒难捉怎生舍，哩啰唛，哩啰唛。

…………

（共十二首，末句皆同。）

（《王重阳全真集》卷七，《道藏》太平部；《全金元词》203、204 页）

捣练子　谭处端

捣练子，具如何，从前罪孽暗消磨，啰哩唛，哩唛啰。

从初得，认波罗，色财勘破扑灯蛾，啰哩唛，哩唛啰，啰哩唛，哩唛啰。

…………

（共五首，末句皆同。《满庭芳》一曲中，还插入“哩唛啰唛”。）

（《水云集》卷中，《道藏》太平部；《全金元词》416 页）

另外，《五灯会元》中禅僧的偈，也常用“啰啰哩”①：

澧州钦山文邃禅师……曰：“有么有么？如无，钦山唱菩萨蛮去也，啰啰哩哩。”便下座。——卷十三

---

① （译者按）此段为金文京日译增订的部分。

蕲州五祖法演禅师……顾诸人遂抬手曰："啰逻招，啰逻摇，啰逻送，莫怪空疏，伏惟珍重……"——卷十九

令滔首座颂："有人问我西来意，拄杖横挑啰哩啰。"——卷十五

西京招提惟湛广灯禅师……（偈）："……此心能有几人知，黄头碧眼非相识，啰啰哩。"——卷十六

杨岐方会禅师……（偈）："寒风凋败叶，犹喜故人归，啰啰哩。"——卷十九

此外，金《董解元西厢记》卷五中，有首《乔合笙》曲如下：

（乔合笙）休将闲事苦萦怀。和——哩哩啰！哩哩啰！哩哩来也！

唐代宴席上，常有胡人唱歌跳舞，称为"合生"（两人一起演戏唱歌）。[①]考洪迈《夷坚志乙集》六合生诗词条说："能于席上指物题咏应命辄成者，谓之合生；其滑稽含玩讽者，谓之乔合生。"宋时称做乔合生，南北曲作《乔合笙》，而"笙"与"生"相同。关汉卿《金线池》杂剧中说："止（指）题目当筵合笙。"北曲调名称为"乔合笙"，南曲调称为"合笙"。可见"乔合笙"与上文所提的和声相同。唱"合生"时，亦便用"哩哩啰，哩哩来"以为和声。

成化本《白兔记》的"开场"中，《红芍药》一曲全篇只用"哩啰"：

（末唱）哩啰连，啰啰哩，连连连，哩啰哩，连哩连，啰连哩连，啰哩啰连，啰哩连，哩连啰连，哩连啰连……（缺）哩连啰，哩啰哩。（《成化本说唱词话》收）

"哩啰连"反复使用最多的，可举此为例。

此外，明徐霖《绣襦记》第三十一出《襦护郎寒》中，"哩哩莲花，哩哩莲花落也"等，也用了不少"哩哩"。而且，其中尚有作"哈哈莲花落也"之处。"哩哩"的意义只在和声。[②]

---

① 孙楷第《宋朝说话人的家数问题》对"合生"有详细考证。另可见《新唐书·武平一传》。宋张齐贤《洛阳搢绅旧闻记》中，且有"谈歌妇人杨苎罗，善合生杂嘲"。

② （译者按）以上二段为金文京日译增订的部分。

其次，明王越作的《黄莺儿》中，也用了“哩啰啰，哩啰”（《王襄敏公集》卷末）。

杨慎《词品》论和声说：“若今之哩啰嗹。”由此可见，明人亦用这几个字来作和声。[1]

清初，曹寅听闽乐，听到“啰哩嗹”的文句，作了如下的诗以为揶揄：

> 一拍么弦一和缠，舞余无复扫花钿。团郎漫纵哄堂笑，摘取犹闻啰哩嗹。

此诗的序说：“记董解元西厢尝有之。老子不独解禽言，并通蛇语矣。”团郎见顾况诗，以此取笑。

现代台湾台南道曲唱本《出仙宫》，仍存有遗声，以下便是其中一段：

> 出仙宫，哩啰嗹，离了蓬莱，腾采云，哩啰嗹，（你来）出离了天台，哩啰嗹！哩啰嗹！（法国施博尔〔K. M. Schipper〕教授藏陈荣盛抄本）

另外，以前北平小曲中，同样也唱“啰哩连连哩啰”，以为过板（歌与歌之间的间奏）。[2]

现今马来西亚流行的真空教经典中，也可见到“拍掌呵呵唱啰哩”、“西方路上唱啰哩”等文句。[3]

此外，安南佛典丛刊本《陈朝佚存佛典录》的《上士语录》中，有天然居士王如法“赞”说：

> 等闲戏弄没弦琴，社舞村歌且啰哩，哩啰啰，啰哩哩，不属宫商角羽徵。

按傜歌《交址歌》中，句末用“那罗离”多时，足有七次之多。谨举一例为论：

---

① （译者按）此段为金文京日译增订的部分。

② （译者按）同前。

③ 真空教见罗香林《流行于赣闽粤及马来亚之真空教》，引用文句出自该书 147 页。

到交址，家中米粮漫相思，交址地头真是好，不忧耕种那罗离。

好禾行，一岁种禾二岁藏，齐齐来到交址国，不悲白米那罗离。

“那罗离”必然是“啰哩”转音而成的。越南所唱的“啰哩哩”，和傜歌一比较，便和一定是粤西（广西地方）的人传来的。[1]

由此可见，以“哩啰”为和声的技巧，已由鸠摩罗什传到了现代。悉昙无意中影响中国文学达八世纪左右，甚至道教等宗教信徒笔下，都有其遗声可寻。此乃所谓的“礼失求诸野”。

ṛ、ṝ、ḷ、ḹ 四个字母，除 ṛ 母音外，已有许多世纪未用，中国尚存这四个字母，用途又截然不同，真是奇妙。这种有趣的情形，或可说是印度文化影响中国文学的特例。

译者附记：

本文原题“The Four Liquid Vowels，Ṛ，Ṝ，Ḷ，Ḹ，of Sanskrit and Their Influence on Chinese Literature—Notes on Kumārajīva's T'ung Yun”（T'un-huang Manuscript S. 1344），刊载于 1967—1968 年印度马德拉斯 *The Adyar Library Bulletin* 三一——三二卷，*Dr. V. Raghavan Feliciation Volume* 上。原为饶宗颐教授 1966 年 5 月，在伦敦大学东方与非洲研究所（School of Oriental and African Studies of the University of London）发表的演讲稿。此文 1980 年 10 月，日本京都大学文学部中国文学会《中国文学报》第三十二册中，曾有金文京的日译，乃参照同期《中国文学报》饶教授《中国古代文学之比较研究》一文中的补充资料，另加若干新资料而成。译者承饶教授允准翻译此文，并依其建议，将后半部参照金氏日译与《中国古代文学之比较研究》，重新混合安排，文中凡是金氏日译增订之处，均于附注中注明。本译稿有数处曾蒙饶教授拨冗赐正，谨此志谢。

许章真从英文译出，本文原载侯健编《国外学者看中国文学》，中央文物供应社出版。

---

① （译者按）此段为金文京日译增订的部分。

是文作于1966年，为余研究《通韵》之第一篇论著，经许章真君译成中文，今存其旧。许君于年前殂化，英年凋谢，谨志数言，用纾我腹痛之感。

宗颐记

慧琳论北凉昙无谶用龟兹语说十四音

唐慧琳《一切经音义》于“次辨文字功德及出生次第”云：“梵经云：阿察啰。唐云‘文字’。义释云：无异流转。

“或云无穷，以名句文身，善能演说诸佛秘密，万法差别，义理无穷，故言无尽。

“常云常住，言常住者，梵字独得其称，诸国文字，不同此例。……”

总有五十字。

从初有一十二字，是翻字声势。

次有三十四字，名为字母。

别有四字，名为“助声”。

称呼梵字，亦五音伦次。喉、腭、龂、齿、唇吻等声，则迦左缪鞞跛。五声之下，又各有五音，即迦佉诫伽仰，乃至跛颇么啓莽。皆从深向浅，亦如此国五音宫商角徵羽，五音之内，又以五行相参，辨之以清浊，察之以轻重，以阴阳二气拣之，万类差别，悉能知矣。……

经言十四音者。是译经主昙无谶法师，依龟兹国文字，取舍不同，用字差别也。

若依中、天竺国音旨，其实不尔。今乃演说，列之如下，智者审详。

褭　啊　賢　縊　坞　污　翳　𤼵　污　奥　暗　恶

以上一十二字，是翻梵字之声势也。

于此十二音外，更添四字，用补巧声，添文处用，翻字之处辄不曾用，用亦不得。所谓：乙上声，微弹舌　乙难重用，取去声引　力短声　力去声，长引，不转舌，此四字即经中古译鲁留卢娄是也。后有三十四字，名为字母也。

迦　佉　诫　伽　仰　左　瑳　嵯　醝　娘　绔　姹　拏　啰　鍕
佗　榱　驮　曩　跛　颇　么　嗒　么　野　啰　砢　嚩　舍　洒
缕　贺　乞　洒（二合）

以上三十四字，名为字母，野字啰字以下九字，是归本之声，从外向内。

如上所音梵字，并依中天音旨翻之。

只为古译不分明，更加讹谬，疑误后学，此经是北凉小国，玄始四年岁次乙卯，当东晋义熙十一年，昙无谶法师于姑臧，依龟兹国胡本文字翻译，此经遂与中天音旨不同，取舍差别，言十四音者，错之甚矣。误除暗、恶两声，错取鲁留卢娄，为数，所以言其十四，未审知何用此翻字，龟兹与中天相去隔远，又不承师训，未解用中天文字，所以乖违。故有斯错，哀哉！已经三百八十余年，竟无一人能正此失。昔先贤道安法师、苻秦帝师、东晋国德有言曰，译经有五失，三不易也。斯言审谛，诚如所论，智人远见明矣。以此观之，失亦过于此说。

慧琳幼年，亦曾禀受安西学士，称“诵书学龟兹国悉谈文字，实亦不曾用鲁留卢娄，翻字亦不除暗恶二声，即今见有龟兹字母，梵夹仍存，亦只用十二音，取暗恶为声，翻一切字，不知何人作此妄说，改易常规，谬言‘十四音’，甚无义理”（下略，据高丽本《一切经音义》卷二十五）。

以上为慧琳对十四音之见解，其要点如下：

（一）认十四音一数为谬妄，由于误除去暗（am）、恶（ah）二声而错取鲁留卢娄配之。

（二）认为乙（上）乙（去声）力力四字是经中古译为鲁留卢娄。此四字名为“助声”。

（三）认此古译出于北凉昙无谶，乃依龟兹国胡本翻出，与中天竺不合，故为大谬。

考《宋僧传》五，慧琳为“京师西明寺僧，姓裴氏，本疏勒国人，始事不空三藏。印度声明、支那训诂，靡不精奥。……撰《大藏音义》一百卷，

起贞元四年，迄元和五载绝笔，贮其本于西明藏中”。疏勒在今新疆南路喀什噶尔。唐时其国王姓裴，侍子常在京师（见《通典》），慧琳或即其支属。考安然悉昙藏序屡引述裴家之说，如：

灵味小说法师解云：“具足有十四音，文中惟有十二音，当以涅槃两字足之，而今不安者，定所未详也。”下注云：“裴家为宣亮解。”

真谛三藏解云：“与谢公同。云后四字足之。……”

下注云：“裴家出此二解。”

又如：裴家释云：“波罗贺摩者，此云胡人也。”（《悉昙藏》第一，《大正续》，372 页）

慧远疏云：胡章之中有十二章，其悉昙章以为第一，于中合有五十二字。……而裴家云：“或云五十二字。”（同上，373 页）

裴家未详何人，或指慧琳，尚待核定。

上录慧琳论文字功德一段文字，全真和尚之《梵字次第记》照抄之。其书跋语云：

梵字汉音，并依中天音旨翻之。去元和中（806—　），于诸三藏梵本，皆有锱铢。后真谛、慈恩、义净、善无畏、金刚智、大兴善寺国师三藏和尚等梵本书同。唯是汉字有少许悬殊。总曾对本，历勘得定。后长庆中（821—　），遇造一切经音义一百卷及考声十卷沙门慧琳述。全真于上两本内取声辨字，以字辨音，梵汉两音，同和成一。……至太和四年（830）八月一日修毕。……（《悉昙藏》，372 页，参马渊书，88 页）

慧琳撰音义至元和五年（810）书成，时年七十四。其卒在元和十五年，翌岁即为长庆元年，全真自言与慧琳相遇在长庆中，相差一岁，其及见《一切经音义》自是事实。彼与慧琳并依中天音以定梵字，慧琳出不空之门，与金刚智正是同一系统，其反对他本，宜也。安然云：

慧远相传牟尼三藏胡地之本，非梵地之章，犍驮罗国喜多迦文是北

天本。……僧叡法师是什门人，什生龟兹，东天竺人，所传知是东天本也。唯西天本未闻而已。(《悉昙藏》，372 页)

慧琳以师承关系，排斥东天本，故以十四音取鲁流卢娄四助声者为谬。据其所言，最先依龟兹文定十四音而有取此四助声者，实始于北凉玄始四年之昙无谶。罗什生于龟兹，故其梵本亦用鲁流卢楼四字，与昙无谶同为东天本。惟后代龟兹文字母实不曾用鲁留卢娄，诚如慧琳所言，其元音字母只有一名而已（参看附表）。

a ä ā i ī u ū ṛ

e ai o au ṃ ḥ

ka kha ga gha ṅa

k̲a

ca cha ja jha ña

ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa

ta tha da dha na

t̲a (dha) n̲a

pa pha ba bha ma

p̲a m̲a

ya ra la va

r̲a l̲a wa

śa ṣa sa

ś̲a ṣ̲a s̲a

ha

慧琳之说出自密宗不空一系，又为全真所本。全真之书传入扶桑之后，为之诠释者多家，如信范有《全真和尚次第记文释》。马渊氏书首册第三节“中国悉昙学”，以全真之《梵字次第记》列为第一（87 页）。几令读者误认在华之悉昙学，恰兴起于密宗流行之后，此又不得不为之辨正也。

南戏戏神咒“啰哩嗹”之谜

1985年8月初旬，在乌鲁木齐的第二届敦煌吐鲁番学会的艺术小组中，北京音乐史家何昌林先生提出：南戏的戏神咒里面有帮腔唱“啰哩嗹”的习俗，问我有什么看法？回港之后，草成此篇，用答雅问。

众所周知，福建莆仙戏便有唱“啰哩嗹”这习惯，据《莆戏谈屑》称：

> 莆剧在未演出时，后台先打三锣鼓，过后有彩棚，念四句大白。念完，唱下词尾。下词尾只用“啰哩嗹”三字，颠倒唱出。这三字是咒文，为得怕舞台上秽渎了神明。唱完这咒文，便可保台上大家平安。（见胡忌《宋金杂剧考》中《宋剧遗响》一节引录）

把这三个字作为下词尾的和声，是全体合唱，据说是七煞曲中的“打讹”，亦即是“打和”。福建莆田婚礼演线偶剧，有所谓“北斗戏”。在最后的田元帅净棚，唱“啰哩嗹”咒语。然后唱：“盛世江南景，春风叫景堂。一根红芍药，开出满地红”等句（田仲一成《中国之宗族与演剧》，999页）。陈啸高等在《福建的莆仙戏》中记着：“过去，莆仙戏开台，首先是打三通锣鼓。……出一神将上场，‘彩棚’，后台全体齐唱：‘盛世江南景……’四句。接着唱下调尾（即田公元帅咒）‘啰哩嗹、哩啰嗹、哩嗹、啰嗹、哩啰嗹、哩啰嗹、啰啰哩，啰嗹’。继即由穿红袍戴瓦楞巾挂三绺须的，头出生走到台中念四句开场白（即‘一篇翰林黄卷’等六言四句），念毕，向台中及左右三揖。徐步入

场，然后开始演戏。”这一惯例，演戏在开场前要念“啰哩嗹”，亦称为田元帅咒。福建一些梨园戏及泉州的线偶戏，都有这一唱“啰哩嗹”的习俗。

记得1978年冬天，我在巴黎，任教于高等研究院宗教部，同事施博尔（Kristofer Schipper）先生出示他在台南搜集的道书写本，其中陈荣盛手抄现行道士唱曲，有一段歌词如下：

> 出仙宫，啰哩嗹！离了蓬莱，腾采云，啰哩嗹。（你来）出离了天堂，啰哩嗹！啰哩嗹！

这一套和声的调儿，居然亦成为道教乐曲的帮声。很明显是从闽乐吸取而来。

一、晚唐北宋禅僧及金全真道教教主之唱啰哩

当前，台南的道教唱本尚采用“啰哩嗹”作和声；但推究其始，唐季闽南的禅师已有此种习惯。道教有许多仪式是从佛教脱胎而来，唱啰哩和禅家似乎亦有一点渊源。

禅家之唱啰哩，澧州钦山的文邃禅师是比较早的一个例子。宋普济在《五灯会元》中说：

> 文邃禅师，福州人也。少依杭州大慈山寰中禅师受业，时岩头、雪峰在众，睹师吐论，知是法器，相率游方。二大士各承德山印记。……后于洞山言下发解，乃为之嗣。年二十七，止于钦山。……上堂，顾视大众曰：“有么？有么？如无；钦山唱菩萨蛮去也！啰啰哩哩！”便下座。（中华苏渊雷点校本，815页）

他的后辈澧州钦山的乾明普初禅师亦复唱啰哩。《会元》说：

> （师）上堂良久曰：“……民如野鹿，上如标枝。十八子，知不知？哩哩啰，啰啰哩。”拍一拍，下座。（同上书，1191页）

普初是潭州夹山晓纯的法嗣，为南岳下十四世。他同住澧州，上堂亦唱啰哩，

分明是继承文邃之教。文邃与岩头、雪峰两人最友善。岩头为泉州柯氏子，雪峰则为泉州南安曹氏子，并参德山。文邃原为福州人，同属闽籍。雪峰于唐咸通中回福建创院，懿宗赐号曰真觉禅师。梁开平戊辰三月示寂。闽王（王审知）曾问他：三乘十二分教，为凡夫开演？不为凡夫开演？他说：不消一曲《杨柳枝》。文邃和雪峰同时。文邃唱《菩萨蛮》去也，雪峰提到《杨柳枝》。禅僧都喜欢借用曲子来说教。敦煌莫高窟所出的曲子词，《菩萨蛮》如S·四三三二的"枕前发尽千般愿"。杨柳枝如P·二八〇九及桥川藏本"不见堂上百年人，尽总化微尘"，是嗟叹无常，分明都与释氏有关。钦山是闽人，唱"菩萨蛮了，啰啰哩哩"。他的同乡雪峰复引用曲子词，当然亦会唱啰哩。福建南戏的成立和王审知有不可分的关系。后来闽戏之唱啰哩，我想与钦山等禅僧必有渊源。从文邃之唱啰啰哩哩，可以追溯"唱啰哩"滥觞的年代，得到一点线索。

在北宋杨岐一系的禅师亦喜欢唱啰哩。《会元》记袁州杨岐方会禅师云：上堂：薄福住杨岐，年来气力衰，寒风咽败叶，犹喜故人归。啰啰哩！

拈上死柴头，且向无烟火。（同上书，1231 页）

方会是石霜圆的弟子，为南岳下十一世。宋皇祐改元，示寂。他的法嗣舒州白云守端禅师所撰赞文中亦用啰哩字眼。《会元》卷六云：

茶陵郁山主，师乃白云端和尚得度师。云有赞曰："百尺竿头曾进步，溪桥一踏没山河。从兹不出茶川上，吟啸无非啰哩啰。"（同上书，355 页）

青原下十世令滔首座，久参泐潭，言下大悟，遂成颂曰：

放却牛绳便出家，剃除须发着袈裟。有人问我西来意，拄杖横挑啰哩啰。（同上书，1011 页）

西京招提（寺）惟湛广灯禅师，嘉禾人。为净众首座法嗣，上堂说偈云：

“六尘不染，还同正觉。……此心能有几人知，黄头碧眼非相识，啰啰哩。”拍手一下，下座。（同上书，1075 页）

由上列各事，可见北宋以来禅师使用啰哩，每于上堂作偈语、制颂赞，都用之作为助声，已成为非常流行的习惯。

金时，全真教诸大师，倚声传道的作品，特别好用“哩啰唛”三字，作为助声，其例甚多。如王喆的《捣练子》：

猿骑马，呈颠傻，难擒难捉怎生舍，哩啰唛，哩啰唛。

共有十二首，末句皆同（《道藏·太平部·王重阳全真集》卷七）。

谭处端亦作《捣练子》来谈道，其句云：

捣练子，具如何，从前罪孽暗消磨，啰哩唛，哩唛啰。

从初得，认波罗，（借用佛语的“波罗蜜”）色财勘破扑灯蛾，啰哩唛。哩唛啰。啰哩唛。哩唛啰。（《道藏·太平部·水云集》中，亦见《全金元词》）

王重阳生于宋徽宗政和二年（1112），金世宗大定十年（1170，即南宋孝宗乾道六年）卒。谭处端生于金太宗天会元年（1123，即徽宗宣和五年），卒于大定二十五年（1185，即孝宗淳熙十二年），他们的时代及于南宋初。显然是袭取禅僧以啰哩作为和声的旧套。钦山等唱菩萨蛮去也啰啰哩哩，正是他们的前驱。

二、南宋讴歌缠声之唱哩啰及戏文中之唱哩啰嗹

张炎在《词源》一书的后面附有讴歌旨要八首。其七云：

哩字引浊啰字清，住乃啰哩顿唛𠯿。

冒鹤亭翁注：“今词中摊破丑奴儿，南曲中冰红花，并存‘也啰’二字之腔。”冒氏以“也啰”说“哩啰”，未确。其实南宋史浩的《鄮峰真隐漫录》中《粉

蝶儿》劝酒上阕云：

一盏阳和，分明至珍无价。解教人，啰哩哩啰。把胸中、些磊块，一时镕化。（《全宋词》，1279 页）

史浩卒于绍熙五年（1194），年八十九。在张玉田之前，他用啰哩入词，和全真教主的《捣练子》一样。在宋、金的文献资料中，唱“哩啰”出现尚有多处，洪迈《夷坚志》卷十三“九华天仙”条云：

绍兴九年，张渊道侍郎家居无锡南禅寺，其女请大仙。忽书曰：“九华天仙降”。问为谁？曰：世人所请巫山神女者是也。赋《惜奴娇》大曲一篇凡九阕。……其第九曰“归”词云：吾归矣，仙宫久离。洞户无人管之。专俟吾归。欲要开金燧，千万频修已。言讫无忘之。哩啰哩。（下略）

这是乩仙扶出的大曲，绍兴时，巫山神女唱哩啰，后来人们祀灌口神清源祖师亦唱啰哩，似乎宋时唱啰哩之俗，特别流行于西川。九山书会编撰的《张协状元戏文》云：

我适来担至庙前，见一个苦胎与它厮缠。口里唱个嘀哇啰啰哇，把小二便来薄贱。……（《永乐大典戏文三种校注》本）

张协第五出言：“独离西川无伴侣”。则张协正是西川人。此处哩字借音作“嘀”，“哇”字出现，同于闽乐，更值得注意。

金董解元《西厢记》卷五《乔合笙》下云：

休将闲事苦萦怀。和——哩哩啰！哩哩啰！哩哩来也！

如张炎说，哩是引浊，啰是引清。啰哩用于住而啵唥用于顿。王骥德《西厢记》三本二折：“哩也波，哩也啰。”注：“北人方言犹言如此、如此。”钱南扬非之，谓“嘀啰是和声，非北人所独有”。玉田的啵唥，在全真教徒作品中只作哩啰啵，有啵而无唥。其实唥亦是啵拖长的音，和声可以延长。

在明代的戏文里面，时时可看到唱哩嗹作为帮腔的文句。1975 年广东潮州市出土的宣德六年（1431）手写本的《正字刘希必金钗记》，其中有数处用啰哩嗹的和声。

第四出〔大斋郎〕……前腔：罗哩唻，哩罗唻。罗哩罗哩哩罗唻！哩罗哩唻罗哩唻。哩唻罗哩唻！

第三十二出〔雁儿舞〕：哞噜干，阿如奴名答刺速。……（合）：哩嗹！啰嗹哩嗹！嗹嗹！啰哩啰啰！哩嗹啰哩嗹啰！嗹哩嗹！啰哩嗹！啰啰哩嗹啰哩嗹。

第四十出〔雁儿舞〕……齐声：哩嗹啰嗹！哩嗹唻啰哩！啰啰哩嗹！啰嗹哩嗹！罗哩嗹罗罗哩嗹啰哩嗹！（末白）

第六十四出……等他夫妇，两人啰嗹哩。……生唱〔啰哩嗹！啰哩嗹〕。

刘希必戏文即是刘文龙的《菱花镜》。这一宣德写本卷尾标题云："新编全相南北插科忠孝正字刘希必金钗记。"它是新编、重抄之本，里面保留唱哩啰嗹的和声，还渗入一些蒙古语，可见原来必是袭用元时刘文龙的院本。其中有一段说道："叫番奴，唱番曲"，更为显然。上面摘录是新出土的资料，十分可贵（该书现列为《明代潮州戏文五种》之一）。第三十二、四十出所见的"哩啰嗹"，都是合唱，与现时莆剧的唱田元帅咒，几乎没有什么不同。可说是研究这一戏神咒的无上资料。

金、元戏文之唱哩啰，在《董西厢》及《菱花镜》中都获得见证。明成化本《白兔记》在开场中《红芍药》一曲记着：

末唱：哩啰连！啰啰哩！连连连！哩啰哩！连哩连！啰连哩连！啰哩连！哩连啰连！哩连啰连……哩连啰！哩啰哩！（上海出土《成化本说唱词话》）

末所唱的哩啰连，与《金钗记》正是同一来源。

明人像王越作的《黄莺儿》曲子，其中亦用"哩啰啰，哩啰"的字句（《王襄敏公集》卷末）。杨慎在所著《词品》中论和声，也说："若今之哩啰嗹。"可见明时唱啰哩之普遍。清初曹寅有《听闽乐》诗云：

一拍么弦一和缠，舞余无复扫花钿。团郎漫纵哄堂笑，摘取犹闻啰哩嗹。

又有序云：

记董解元西厢尝有之。老子不独解禽言，并通蛇语矣。（《楝亭诗钞》）

以此取笑。蛇语者，《辽史·国语解》云："神速姑，宗室人名，能知蛇语。"（标点本，1537 页）曹寅以闽乐之唱啰哩，譬之蛇语。可见到了清初惟有福建保存这一习惯，最为显著。其他各地，大概已逐渐消失，故唱哩啰遂被人误会为闽乐唯一之特色，其实是不对的！

三、明代戏神清源祖师祀典之唱"啰哩嗹"

明代名曲家《汤显祖集·玉茗堂文》之七，内有一篇谈及戏神的历史：《宜黄县戏清神源师庙记》，是戏曲史上极有名的文章，有云：

余闻清源，西川灌口神也。以游戏得道，流此教于人间。讫无祠者。子弟开呵时一醪之，唱"啰哩嗹"而已，予每为恨。……大司马（谭纶）以浙人归教其子弟，能为海盐腔。大司马死二十余年矣，食其技者殆千余人。……予问倘以大司马从祀乎？曰：不敢。止以田、窦二将军配食也。……（《汤显祖诗文集》卷三十四）

此文可考见万历间海盐腔形成之经过。而宜黄的伶人，祀清源师为戏神。同书卷十八又有诗句云："暗向清源祠下咒，教迎啼彻杜鹃声。"是集笺者徐朔方氏，在此二处都不加注语，想是不详其来历。孟元老在《东京梦华录》卷八，记六月二十四日，州西灌口二郎生日唱戏，最为繁盛。南宋杨无咎《逃禅词》有《二郎神》一首题云"清源生辰"，警句如："灌口擒龙，离堆平水，休问功超前古。当中兴、护我边陲，重使四方安堵。"《词律》十五说"此似寿神之词"。无咎之作，盖为清源神颂寿。冯应京《月令广义》说："六月二

十六日为二郎神及清源真人诞。"所谓清源生辰，依《梦华录》当是六月二十四日。

清源是谁？明谈迁的《枣林杂俎》云："二郎神为清源妙道真君，即嘉州守赵昱斩蛟者也。未详何代？何封？称为二郎。"考宋人平话《勘皮靴单证二郎神》中已提到"清源妙道二郎神"一名（见《醒世恒言》卷十三）。所写的是徽宗朝的故事。赵昱本隋人，事迹最先似出《龙城录》（旧传柳宗元作），近人李啸仓据姚福均《铸鼎余闻》引王峻《苏州府志》云："宋真宗时晋封清源妙道真君。"把赵昱与二郎神结合而给以清源的封号，实起于北宋真宗之时（详李氏著《宋元伎艺杂考》之《平话中的二郎神》）。清时遵义人陈怀仁撰赵昱传，称昱为峨嵋人，从师李班习法青城山。志赵昱事特详（文见李思纯《江村十论》77页引《乐山志》）。明代清源师已与李冰之子（二郎神）故事牵混为一，在江南一带亦有清源庙。试举一例。如邓韨纂嘉靖十八年《常熟志》卷四：

> 清源妙道真君庙——在介福门内。神秦蜀郡太守李冰之子。尝除蜀都江之蛟孽，有水功。宋汴京为筑神保观。邑人以常熟为江之下流，故有庙后请于朝以祀焉。

宋汴京祀赵昱。《万华录》记灌口二郎寿辰，百戏至盛，他演变成为戏神，自从宋代以来已有这一传说，到了明代遂变本加厉。宜黄祀清源师，亦唱"啰哩嗹"。其祀清源而以田、窦二将军配享。田将军即闽人所祀之田元帅。据岳珂《桯史》卷十"万春伶语"条，其人即唐明皇时之雷海青。雷字省书作田，如雷万春亦作田万春是。啰哩嗹所以演变成为田元帅咒，想必由于明时以田将军作为清源师之配享，故遂喧宾夺主，这是可以理解的。

二郎神为唐教坊曲名，"灌口二郎斩健蛟"亦成为杂剧中的名目。宋张唐英的《蜀梼杌》记当时教坊俳优作"灌口神队"，为二龙战斗之象，陈鳣《续唐书》系其事于广政十五年（952），这是五代后蜀孟昶宫中表演的武剧，必是以斩蛟为本事，当然以二郎神及赵昱的故事为背景。灌口神的由来及其形成杂剧，可以追溯到后蜀时代。

关于戏神来历，已有许多专家讨论。在东南亚的福建南音社团，不少用"郎君社"来命名，梆子班和皮簧班的戏神称为"老郎"。有人说"老郎"即出自书会的说话人（见陈炳良《中国的水神传说》附录：《从书会到梨园》）。

又有其他许多讲法（见《唐戏弄》八杂考）以其越出本文范围之外，不再多赘。

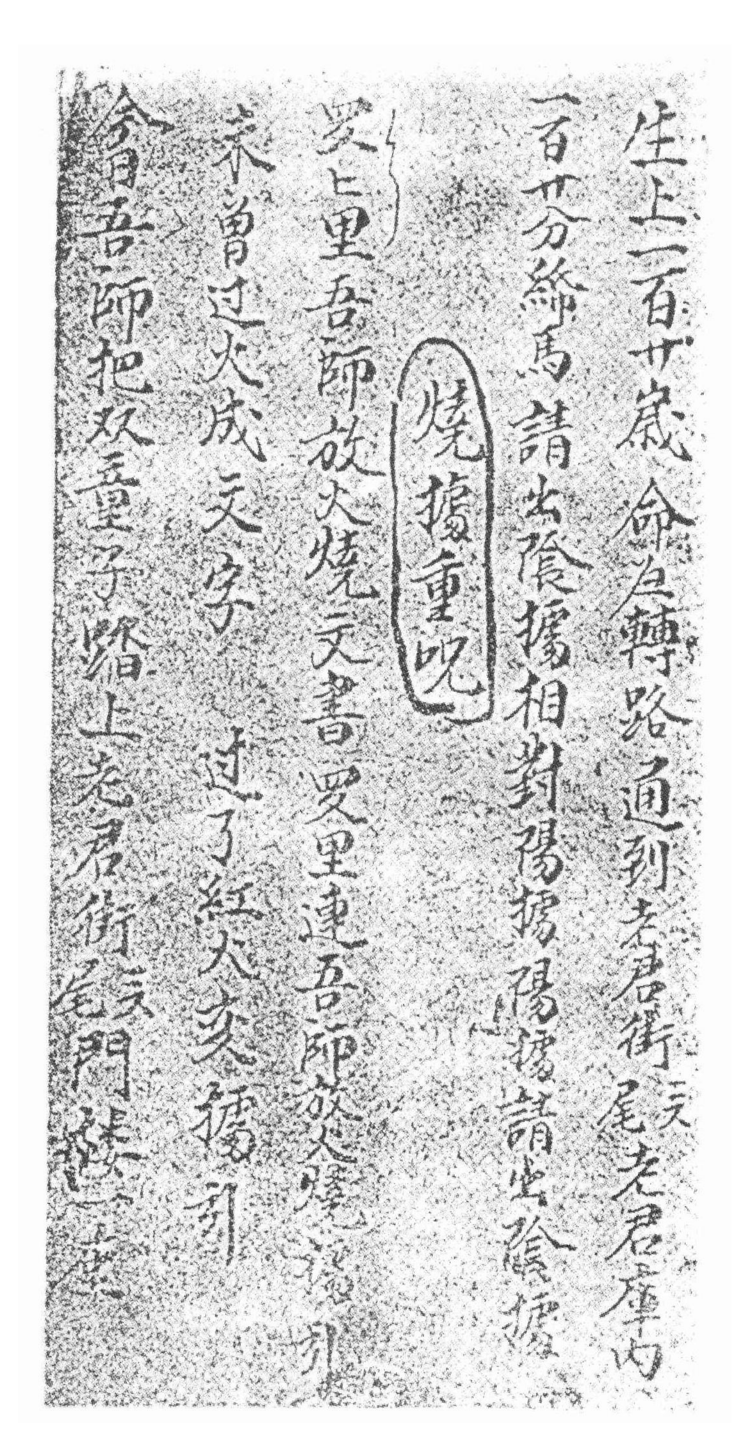
尾声

啰哩嗹本是和声，何以后来变为咒文？在唐代敦煌写本的《悉昙章》联章曲里面，习惯用“鲁流卢楼”四字母，插入每章上片的末句作为和声。像《俗流悉谈章》和《佛说楞伽经禅门悉谈章》等等，都有同样的情形。鲁流卢楼原是梵语四流音的ṚṜḶḸ，异译很多，有的作“离离楼楼”（日本宫内别本《大般涅槃经》），有的作“哩哩呂嚧”（不空译本），这四个字母有它的特殊意义。“鲁流卢楼，如是四字有四义，谓佛、法、僧及对法。”从北凉的昙无谶翻译的《大般涅槃经》卷八“如来性品”（第四之五）至刘宋的慧严等译出的《大般涅槃经》卷八文字品，都有同样的理论。用它作为和声有某种作用，特别是密宗，很容易把它看成咒语。我曾写过：《梵语ṚṜḶḸ四流音与其对中国文学的影响》一文，已有金文京氏的日文译本，载京都大学《中国文学报》第三十二册，这里不再详论。用啰哩嗹三字颠倒反复地唱出，在明初已被充分使用于戏文，如《金钗记》正是极好的例证，后来演变到福建的莆仙戏，把它看成田元帅的咒文，用以趋吉避凶。推究其源，和唐末的禅僧之唱哩啰，本是一脉相承，其演变过程，仍是可以寻求出来的。

文载《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》(*Studies of Taoist Rituals & Music of Today*)，224—227页。

王帝之人為壇作主極々又封子法々家先當初
以来傳灯度旨發奏之旨封斎旨过度遵安田家
當过証盟高真大道一堂衆圣打过合同之印
一百二十歲交过旨滿散道場寅卯早夜主醮師
請出陰陽二擄當天給过
陰擄隨詞上奏
老君庫内收藏陽擄當天給过抛上法々隨身相用

“啰哩嗹”之谜插图一



住上一百廿歲 命在轉路通到老君街 尾老君庫内
一百廿分爺馬 請出陰據相對陽據陽據請出陰據
燒據重呪
罗上里吾師放火燒天書 罗里連吾師放火燒據到
未曾过火成天字 过了紅火炎據到
令吾師把双童子踏上老君街天庭門

“啰哩嗹”之谜插图二

吽字说

近日偶读陈寅恪先生《柳如是别传》中册（795 页）引钱曾《读书敏求记》著录《大手印无字要》一卷，下云：

此为庚申帝演媟儿法。张光弼《辇下曲》："守内番僧内念吽，御厨酒肉按时供。组铃扇鼓诸天乐，知在龙宫第几重。"描写掖庭秘戏，与是书所云"长缓提称吽字，以之为大手印要"殆可互相证明。

陈先生在"吽"字之下加以注语云：

寅恪按：吽当作哞，非作"吽"。盖藏语音如是，中土传写讹误，昔亦未知，后习藏语，始得此字之正确形读也。

钱曾（遵王）所藏的书籍，寅老认为"当是从钱牧斋处得来。所附注语，应出牧斋之手，彼未必若是淹博"。他又说"牧斋好蓄异书，兼通元代故实，既藏有演媟儿法多种，其与河东君作'洞房清夜秋灯里，共简庄周说剑篇'之事，非无可能"。所言甚有趣味，他所推测，涉及前人的阴私，今且勿论。但谈及"吽"字的正确形音，虽只寥寥数语，因为寅老梵学的湛深，他的见解很能引起人们的重视。吽字是否应作哞，不能使人无疑。由于这个问题在宗教史上关系相当重大，故草是篇，提出个人的看法。

关于六字真言的历史，法国伯希和在1934年尝有文章讨论过[①]，他认为宋天息灾（西天竺惹烂驮啰国僧）翻译的《大乘庄严宝王经》（*Karandavyuha*）已言及六字大明陀罗尼：

唵引么抳钵　讷铭二合吽引[②]

据《宋会要辑稿》道释二，译经院，宋太宗太平兴国八年十月天息净倡置译场，选童子习梵文字。李煜的侄儿惟净即当日的学生。杨亿《西昆酬唱集》中所称译经光梵大师，即其人也。后来编成的《大中祥符法宝录》其中著录有《大乘庄严法王经》，是经译成于北宋初，故伯希和认为六字真言的出现，在公元一千年左右。

西藏学者对此问题叠有研究。近时日本今枝由郎特撰《敦煌藏文写本中Om mani padme hum试论》一文指出P·T·三七号（一）及S·T·四二〇号、四二一号（一）都有六字真言。摘录如次：

Om ma ma ni pad me=hum mye ＝（421-1，〔fol. 22a〕）
Om ma ni pad me hum myi tra sva ha/（420，〔fol. 12b〕）

文中探讨真言形成的过程，甚为详尽。[③]

余于1983年8月旅行青海，在湟中县谒密宗黄教的塔尔寺，所见法器多标记六字真言。吽字必读为Hum，毋庸深论。藏文之外，汉文字资料大有可补充者，略述如次：

（1）“咩”字非常晚出，《龙龛手鉴》、《广韵》皆无之。此字初见于宋《集韵》卷七去声四绛，与胮同音匹降切，义训“攴声”。[④]咩字在字形上是以丰为声符，读音为双唇并母；与吽之音hum，完全风马牛不相及。

（2）“吽”字则很早出现于殷代。新《甲骨文编》卷二，一二（50

---

① 见《通报》卷三十一，1934。

② 见《大乘庄严宝王经》卷第三、四，《大正》一〇五〇，第二十册，密教部三，59—62页。

③ 文见法京1979年出版*Contributions aux Etudes sur Touen—Houang*，pp. 71—76。

④ 《中华大字典》云，反声，注出漾韵，误。

页）云："吽，陈邦怀《甲骨文零拾》一六〇背，'从口从牛，《说文》所无'。"

按卜辞原版云："（王）占曰：㞢𢦏（杀），㞢其来，迄至，亡我。王占曰：若，吽。四月癸未。"

此处吽为单字一句，或是感叹词。可见吽字古已有之。此版正面为穷贞旬之辞，大字一组涂朱，乃属武丁时期。原物现藏天津博物馆。亡我一辞罕见。陈邦怀读我为俄，犹言俄倾。按他辞见"硪王车"，硪有碍义。亡我疑即无硪。《卜辞综类》口部吽字失收。"若，吽"只此一见，含义尚难遽断，惟其字分明从口从牛，则可确定。是版《甲骨文合集》未见，想是漏录。

（3）吽即吼字。

《玉篇》卷五口部五十六，"吼，呼垢切、牛鸣也。吽，上同。《说文》无吼字，口部嗷下云，吼也。"

《广韵》上声四十五厚云："吼，牛鸣，呼后切。吽上同，呴亦同。……呴，厚怒声。"按与吼同音"呼后切"者共七个字，它的声母是 h-。

《集韵》上声四十五厚：呴、呴、吽、吼为一字，许后切。又平声十二侵："吽"牛鸣，与"音"同于金切。[1]

《龙龛手鉴》：吽与呴同，牛鸣也。

由上知吽与吼原为一字。

（4）关于"吽"的专著及悉昙家解说。

日本空海大师著有《吽字义》一文，见《弘法大师全集》第一辑（535—553 页），略云：金刚顶释此一字，具四字义，一贺字义，二阿字义，三污字义，四么字义。

贺字义：中央本尊，体是其字也。所谓贺字是因义也。

阿字义：诃中有阿声，是一切字之母，一切声之体。

污字义：一切诸法损灭义。

么字义：梵云"怛么"。此翻为我。（按即 atman）

又"合译此吽以四字成一字，所论四字者，阿、诃、污、么。阿，

① 按《玉篇》吽又一音丁公切。疑当作于公切，于误为丁，《集韵》作"于公切"可证。（《汉书·东方朔传》有一句云："狋吽牙者，两犬争也。"颜师古注"狋音五伊反，吽音五侯反"，《集韵》此字在十九侯，与鱼侯切之齵同音，引东方朔说。按即采用颜氏音，此与牛鸣之吽同字异义。）

法身义；诃，报身义；污，应身义；么，化身义。举此四种，摄彼诸法，无所不活”。文繁不具引。空海之学，传自唐不空弟子青龙寺惠果，得其密奥。所述《吽字义》，自是唐时密宗金刚界大法。

又日本延历寺安然撰《悉昙藏》卷四论吽字云，吽音或云呼吽，且唐吽字《玉篇》云：吽，呼垢反，亦丁（于）公反。或真言注云：牛鸣也。故据师承，世皆云吽。（注：不开口呼之。）又云“呼应（和音），是喉内声，呼恩是舌内声，呼吽是唇内声，今者合三内声直呼云吽”（《大正续》八十四，404、405 页）。

日本两大高僧所述都作吽，足证从口从牛此一写法必无误。

（5）元人以叙利亚文 hm 译为吽。

元《事林广记》：“默伽国……大食祖师名‘蒲罗吽’。”又译作“易卜剌欣”，即叙利亚文阿伯拉罕ܐܒܪܗܡ a-b-r-hm，亦以“吽”译 hm。

（6）咒语中吽的异写。

吽字亦写作鈝。

密宗著作，时用吽字，如：

火吽轨别录（《大正》九一四）

火鈝供养仪轨（《大正》九一三）

唐一行译善无畏：大毗卢遮那成佛神变加持经，其中真言屡用“鈝”字：

鈝若（急呼六）　莎诃（《大正》一八/八四八）

鈝娑破（二合）　吒也莎诃（《大正》同上）

梵语真言 avi rahṁ khaṁ

汉译异文如下：阿尾啰吽欠

阿味啰鈝欠

阿毗罗吽剑

阿鼻罗吽欠（《法宝义林》，7 页）

密宗马头观音　金刚咒

梵语　oṁ　amṛ　todbhava　huṁ　phat

汉译　唵　阿密唻　睹纳婆缚　吽　发吒（同上，59 页）

都以 hm 或 hum 对译“吽”。或写作吽，在文献上未见有作吽者。梵语 ahum 分化为 a 及 hum，考证家认为在后来演变为《封神榜》之哼、哈二将。

heng（哼）＝hum

ha（哈）＝a（参同上书 44 页 Arm 条）

敦煌莫高窟现存元至正八年守朗所立刻石，有文字六体，其上刻莫高窟三字，外左镌功德主“妃子屈术，速来蛮西宁王”，即《新元史·宗室世表》中拖雷六世孙特色天须哈之子速来蛮，至元六年嗣，天历二年封西宁王。至顺三年给印。[①] 碑上有蒙、藏人名二十一行，以汉文写出。正中佛像上有二层，每层各为六字真言。汉文为“唵嘛呢八㗎吽”与宋初天息灾译作“唵，么抳钵讷铭吽”，译音字略异。其余五体为梵、藏、八思巴、蒙古、西夏文。

《宝王经》（卷三）云：“佛告善男子，此六字大明陀罗尼，是观自在菩萨摩诃萨微妙本心，若有知是微妙本心，即知解脱。……若有人能而常受持此六字大明陀罗尼者，于是持诵之时，有九十九殑伽河沙数如来集会，复有如微尘数菩萨集会，复有三十二天天子众亦来集会。……善男子！汝能得是如意麼尼之宝，汝七代种族皆当得其解脱。”知六字真言北宋译本称为“六字大明陀罗尼”。能够传达观世音大菩萨的微妙本心，可以获得大解脱。

六字真言意义很是简单：

唵，表佛陀的法身、应身、化身三身的讚叹；

嘛呢，即牟尼，梵文原训灵珠；

八㗎，即梵文 Padma，意思是莲花。[②]

阎文儒引《西藏观音经》摩尼伽步婆，以诗赞叹此六字真言之功德；并以六字代表轮回六道，即所谓六趣。藏人多以此六字题于长布片，而藏于经筒中，称之为法轮，西藏密宗喇嘛口常念此真言，此六字代表六种颜色。念“唵”字使人死后入于“天趣”（devagati）……念吽字可免入于地狱。

梵语的 hum，亦作 hūm，用长音 ū。在古印度吠陀的礼仪上，作为用于歌咏前的一种 Prastava（为唱咏 Saman 祭司之一）。hum 在巴利文作为神秘音节（mystical syllables）。《普曜经》中的 hum-kara，意思是叫出 hum-hum 之音，亦用以指象的呼声，及动物的吼声（the trumpeting of an elephant，to

① 参看阎文儒：《元速来蛮刻石释文》，载《敦煌研究》，1981（1）。李永宁：《敦煌莫高窟碑文录及有关问题》，载《敦煌研究》，1982（2），《莫高窟六字真言碣附图》。

② 参青木文教：《西藏文化之新研究》，补遗七，《六字咒文》，249 页。

the roaring of other animals)。佛教常用的狮子吼，即由此演变而来。《玉篇》吽与吼为一字，和梵语的 hum 音义完全符合。但吽字见于殷契，似作感叹词用，此一事为前人所未知，可见吽原是一个象声字，取义出自动物的吼呼，与“吼”是同一个字，它的声母是 h，华、梵正是一致。和晚出的字音“匹降切”之吽毫无关系。

元时，盛熙明著《法书考》，已谈及补陀洛迦山传下的这六字真言。盛氏世系出自龟兹，故能熟悉此六字。

六字真言被人作密咒奉持，后代流传，至为普遍，因含义不明，书写每有讹失，试举一例，清季张德彝《随使法国记（三述奇）》中南海经行记，同治九年十月初八日，他在广州莲塘街观音庙内见到有六番字如下：

他说“不详何义”，其实即是这六字真言，附记之以当谈助。

吽字用于六字大明陀罗尼，自北宋以来，已极流行。然“吽”字的出现，远在殷代，虽只一见，从上下文义，可以推知。故详论之，以补东西藏文学者之不及，并以求教于古文字学诸君子。

原载香港《明报月刊》总 219 期

附　关于甲骨文的“吽”字

《明报月刊》总 219 期刊出我的《吽字说》，是我 1983 年 9 月在中文大学召开的古文字学会提出的论文。记得当时在八号风球悬挂下，会议仍不停地热烈讨论，最后的一个节目，是我这篇文章吽字的提出，曾引起哄堂大笑。由于我引证的甲骨资料，只有一片，是个孤证，有些朋友，甚至怀疑到这一片刻骨是否有问题。近时，我收到胡厚宣先生从北京 2 月 5 日来信说：

《甲骨文零拾》一六〇片背面刻辞，弟自港返来后，即查阅据实物所摹，知其绝对不伪。春节期间，天津历史博物馆金馆长等三人，从天津专程来京，即到我家，亦谈及这片字骨，亦认为绝对不伪。春暖花开，弟可能为此专程往天津，摄一照片，以解决这一问题。总之，我绝对支持大作。

最近周鸿翔教授自美国洛杉矶加州大学5月6日贻书云："吽字说甚有意义。惟需复核原物。"由于上期印出的图片太小，不易辨认。这一片本身还有学者不甚信任，故将胡老来书刊出，以释众疑。

饶宗颐　1984年5月14日

吽字续说

此陀罗尼亦译作唵麻祢钵捺铭（二合）吽。

西夏乾祐乙巳十六年智通所施咒文内称：

> 若有人以天金宝造作如微尘数佛像已，一日中庆赞供养，所获果报，不如写此六字大明王陀罗尼中一字所获功德。

故此咒亦名"六字大明王功德略尊胜心咒"。见孟列可夫编《黑水城所出汉籍解题》，235页（见附图）。

印度古《吠陀》声明中，吽（hum）字屡见。在《唱赞奥义书》（*Chāndogya Upaṇisad*）1.13.3云：

anìruktas Trayodaśaḥ Stobhah Saṁcar o huṁ-kārah

不可决定　第十三　唱声

The undefined (is) the variable thirteenth interjectional sound hum (S. RadhaRwshnan: p. 359)

吽为不决定之第十三唱声，是“不可决定者”（至上大梵）。（徐译，96 页）

2.8.1 云：

Atha sapta-vihasya, vaci sapta-vidham
sāmopāsīta, yat kiṁ ca vaco hum
ìti sa kiṁkāro

Now for the sevenfold. One should meditate on the sevenfold sāman in speech. Whatsoever of speech is hum, that is the syllable "him".

(p. 364)

其次说七重者：于语言中，人当敬想七重三曼：
兴（him）声，即凡说吽声中一切。（徐译，103 页）

七重音有如下列：

(1) hum (2) pra (3) adi (4) ud (5) prati (6) upa (7) n (uditi)

himkara prastāva eti udgīthah pratihārah upadravaḥ nǐdhanam
兴 导唱 始唱 高唱 答唱 阑唱 结唱

《罗摩衍那·童年》篇 1.39.27 云：

吽（huṃ）地一声把神咒念。（季羡林译本一册，223 页）

以上为印度早期梵典所见吽字。

作为道教辞书之《无上秘要》，在法京敦煌所出写本 P·二六〇一，是卷其背为《如意轮陀罗尼经》如云：“底吽吽泮泮娑诃世尊。”此为唐写本。字皆作吽。

四川江油县青莲区观音岩后之石板沟有碑，其上刻太极图，书[illegible]（太阳）[illegible]（太阴）及藏文六字真言：阿唵嘛呢叭咪吽。（何昌林《鄂川纪行》，《中国音乐》1985年6月第18期，20页）

敦煌石窟中，有中世纪回鹘蒙古文题记二十八条、八思巴蒙古文题记十四条，其中大量是六字真言，可见当时礼佛之隆重：

Šmnu-yi darursan burgan metü
妖魔 镇压 佛 好像
Šiliruy-a ruǰin bülege
正直 坚强起来 是

意味如同镇压邪魔之佛祖那样坚强正直。附记其一于此。（此为莫高第六十一窟甬道南壁墨书蒙文，见内蒙古大学哈斯额尔敦等论文。）

赵宧光及其《悉昙经传》

我和赵宧光素有宿缘，早年在日本内阁文库，读到他夫人陆卿子的《玄芝集》，卷前宧光为序，说道：

> 余志在禅而意兴诗，妇志在诗，而意兴禅，故余堕鄙俚、妇堕组绘，二者皆非是。

曾著其说于拙作《词与禅悟》一文中。后来又收得宧光手写大篆书长幅。又于《吴都法乘》卷二十二下之下《憩寂篇》五见宧光的《悉昙经传总序》和《刻梵书释谈言小引》、《字母总持引》等篇，嗣悉南京图书馆藏有他的《悉昙经传》一书，为江苏省立第一图书馆之物，上有"钱唐丁氏正修堂藏书"印，盖丁丙旧藏，复有"康熙甲子松江范缵武功氏收藏"印。承该馆雅意，影得一份，久存箧衍之中，暇时细读，倍觉其可贵。

友人李新魁[①]教授，等韵学之巨擘也，与麦耘合著有《韵学古籍述要》一书（陕西人民出版社印行），网罗古今韵学著述，共五百余种，钩玄提要，蔚为巨观，独未见及此《悉昙经传》，其为人间秘笈，自不待论。

宧光治说文，撰《说文长笺》，其书成于万历戊申（1608 年），见该书小引。《长笺》分本部、述部（三十四卷）、作部前（四十六卷）、后部（一十六

① 李新魁《汉语等韵学》，249 页，《韵法真图》一系的等韵。

卷）、体部一十九卷、用部四卷、末部四卷。“作部”后一十六卷，其目如下：

> 悉昙经传发凡、梵书总持、字母藏录、等子刊定、门法表、等韵音声韵、音声通、四声表、声韵题纲表、华梵音声表、五声表、和声通韵表、声韵损益表、通韵。

持较本书所收《悉昙经传总叙》及《字母总持》仅为其作部之前二种而已。为表明其书非“述”而为“作”，今以《长笺》所撰之要略作为本书附篇。

宧光自言：“髫年得《四声等子》于先大夫斋阁……先子曰：此吾州刺史刘君所刻……尚有他书为之引导。于是再探故箧，得《门法玉鑰》于乱籍中，亦刘本也。间有释氏语，由是求之名宿中人，遭蜀僧慧镫，得其教本一二，视刘刻小有出入……遂弃去。”（《学悉昙记》）知赵氏乃从《四声等子》一书入手。最终撰成《等子刊误》，纠摘其失。溯自真定荆璞首先用三十六字母重编广韵、集韵二百零六韵，纂成《五音集韵》。王与秘以《玉篇》单字，按笔画数序，制《篇海》一书。其后韩孝彦再按五音四声排列，为《五音篇》，并著《切韵澄鉴图》、《切韵满庭芳》。至泰和间，其子道昭重编改并成《五音集韵》，增添俗字，改正等韵门法，对刘鉴、真空有极大影响。真空撰《篇韵贯珠集》即据韩氏立说。又称：“《直指玉钥匙》，即据韩氏书立说。”刘鉴之《经史正音切韵指南》，其至元二年自序云：“与韩氏《五音集韵》互为体用，诸韵字音皆由此韵而出。”（《四库全书》本）自是事实。关于创定“音和”门法，《四声全形等子》序称：“肇自智公传芳著述”，“芳”即指《切韵满庭芳》。近人宁氏已证实此事。明代佛子竞为等韵之业，成化间有戒璿、文儒、思远、文通；弘治、正德有真空，均承受韩道昭一书等韵门法。

惟赵寒山对于金韩道昭之《五音集韵》一书，诋諆备至，其言曰：

> 韩氏浅陋，编辑《篇海》、《集韵》二书，以俚鄙谬之字翻译，强作之同溷入。其子道昭陋劣滋甚。

昔韩孝彦浅陋之书，而其子道昭诸人又增益其丑。

> 《篇韵》新、旧二本，考其所增字，无一成字者，故知道昭浅陋妄作，比乃父特甚。

韩韵行之既久……近者吴郡刻一显宦所校本，如入九地之下。韩本普十一字声，二字并作微母三等，当是明母四声误入。刘氏不察，但取韵中首字，编入《四声等子》，鄙俗误人，大可恨也。

赵氏讥其广增之字，如梵译益口旁之诸文，均属无谓谫陋之举。韩孝彦所编二书，全名应是《五音集韵》和《五音类聚四声篇海》。近人宁忌浮于此二书版本广事搜集，研讨至深，有《校订五音集韵》问世（中华书局本），且撰："字典史上的一块丰碑——《四声篇海》"（载《辞书研究》，1987 年 1 月）及"韩道昭与《五音集韵》"（该书前言）。诸多考证，大有发扬之功。赵氏评语，至谓所增字无一成字者，或稍过分。

赵书《五音例》谓"见溪群疑，今考《乐典》谓为咢音，名实俱称"。咢即腭也。盖指南海黄佐所著之书。该书有嘉靖刊本，卷十七谓胡僧字韵翻切之法，各归其母，凡三十六。角为牙音者四："见溪群疑"又引及王应电之说，应电昆山人。著《同文备考》、《六义音切贯珠图》，其书附《声韵会通》，主二十八声。赵荫棠《等韵源流》已详加讨论。仍沿称为牙音。赵氏反对以其属角，而改属宫，以宫字出自颚音之首也。

赵氏所师法之仁渟，本书刊刻一概作渟，《吴都法乘》则作仁淖。今按《集韵·三萧》"淖、潮"一字。是淖乃潮之异写。刘献廷《广阳杂记》一云：

寒山赵凡夫先生六书之学，近代人无出其右者。其《说文长笺》虽未尽合于理，然亦弘博可观矣。先生以谐声之故，更求之等字。有真定渟公，先生师之，供养于法螺庵，与先生衡宇相望也。渟公精五天梵书。以大梵书题法螺庵额，曰达摩商佉，至今犹在。（中华标点本）

按"达摩商佉"梵文为 Dhrmā-Śaṇkha，《翻译名义大集》二三六之二 Sankha 海螺（目、珂）。献廷能记赵宧光及渟公故事。其名作"渟公"，《类篇》："渟，和也，引仪礼普渟，谓黍稷也，德能大和乃有黍稷。"作渟亦可通。惟此书《字母总持》称撰集者"燕山沙门仁淖"，分明是淖而非渟。

仁淖字母表且引用及乌思藏文，以示其法出于梵而变省。至华严字母，自西晋译书时已入华。坊刻四十二母有二合，二合者，其曷攞多之三合，钱大昕以配匣、来、端三母（《潜研堂文集》十六《华严四十二母》）。《悉昙经传》谓"坊版华严字母大差四处，称'曷攞'二合，本译'剌他'，多字本译

呵，与上共三字，乃二母也，讹并作三合一母，非是”。其说是也。按此梵字当音“啰他”，明非三合。钱氏犹为坊刻所误。钱氏：“谓二合三合之声，华人所不能辨。世谓见溪群疑之谱出于华严者，妄!”梵音系统自与华异，不能强合。可以比方，推其相通之理，而不可混为一谈。

刘继庄尝作《新韵谱》，其悟自华严字母入，参以他国语言。其书虽不传，而大旨已见全祖望所撰《继庄传》。散见于《广阳杂记》者，有若干则，涉论音学，述及吴修龄音学自负为苍颉以后第一人。以二合韵切收尽诸法，立二十四条。虽发悟于华严字母，而讥其于金刚顶陀罗尼及涅槃十四音，未尝寓目；于梵书半字、满字，犹茫然也。吴书不传，于此知其未涉及悉昙之业，彼于赵宧光及淖仁之书，犹忽略之。继庄所推重者，为辽东人林益长（本裕）之《声位（左编）》及云南人马盘什（自援）之《等音》，依五音分十三韵。此两书已有《云南丛书》及梅建校订《马氏等音内外集》流传。李新魁《韵籍述要》谓马氏韵目，多来自梅膺祚撰序失名之《韵法直图》（附刻于《字汇》之后）。林书“呼”分为五，以配汉俗之五音，坚持闭口卷舌混呼之法，于审音亦未能精（见该书259—265页）。

继庄言“自明中叶，等韵之学盛行于世。北京衍法五台、西蜀峨眉、中州伏牛、南海普陀，皆有韵主和尚，纯以习韵开悟学者。学者目参禅为大悟门，等韵为小悟门，而徽州黄山普门和尚尤为诸方推重”。献廷受等韵之学于无锡虚谷大师（秦氏），虚谷受之语拙韵主。语拙者，真定钜鹿县人，实为黄山第二代韵主。献廷自述其学脉渊源如此，为黄山韵主之第四传：

黄山普门——语拙——虚谷——刘献廷

由刘氏之说，可知当时之学风，以唱韵为小悟门，而盛行于缁林之间。

赵寒山之师淖公亦为真定人。不以华严字母设教，独标揭不空翻译之《文殊问经字母品》及《瑜珈金刚顶经释字母品》二者。仁淖于《字母总持引》中力讥“华严字母流行于世，然不得其根源，虽唱和者众而不知其所以为字母，何以立名，何以为用，何以取法”。盖淖公为密宗巨匠，言有所祖。《华严入法界品》之四十二字观门，同于放光般若经（卷四）及大智度论（卷四十八）。而《文殊问经字母品》卷上之五十字门，同于刘宋慧严译之《大般涅槃经》卷八文字品、隋阇那崛多译之《佛本行集经》卷十一、唐地婆诃罗译之《方广大庄严经》卷四、《大日经字轮品》等。梵文字母之数，原有数种

异说，《大唐西域记》又有四十七言之说（详季羡林书①）。而主要实有四十二字门与五十字门二系。五十字系以密宗经典最为具体而微。空海著《梵字悉昙字母注释义》即采用五十字门，以为说四十二门者浅略，说五十字门者深秘。

梵汉译事，宋代以后颇为冷落。而禅、密、净土诸教，风靡一时；僧人罕溯源梵筴，悉昙之业，问津者日寡。独有悉昙真言，被谱入琴曲，唐僧普安之咒流行于代。入元有制《三教同声》之曲，以《悉昙章》代表释氏之乐。赵氏此书，即征引及于普安禅师咒，兹于附编加以补充明代及清人之作，以备省览。

周一良论吾国的梵文研究，于有明一代，已举《四夷馆考》中西天馆一事。寒山此书，标出《学悉昙记》与《悉昙经传》，其《字母总持引》且明言：

> 以字母统摄梵字，如海纳流，故亦名般若波罗蜜门；以从此悟入慧门，故论云字。陀罗尼为诸陀罗尼门。故知天竺诸陀罗尼五部文句，皆从此出，乃至震旦等韵七音之学，亦原出于此，贯彻六合者，其圆音之谓乎。

“从此悟入慧门”即所谓“小悟门”也。等韵之学源于悉昙，自是确论。寒山此书，仅据仁淖之说立论，于悉昙之学，所知尚浅，以今日之梵学智识衡之，可讨论者尚多。惟其指出刘鉴依《篇海》排列之韵中首字，编入《四声等子》，已知《等子》乃沿袭金韩孝彦、道昭父子之旧辙，视今人唐作藩②、宁忌浮之说先五百年，不可谓非巨眼若烛。

寒山此书，承先启后，在悉昙学影响下的韵书发展史上，有其应得之学术地位。清熊仕伯《等切元声》曾引用数语，惜乎流传不广！其书实为悉昙学之后殿。不可不为之表彰，治梵学者幸勿忽诸！③

附　重印《悉昙经传》序

李新魁兄在《论内外转》文中引清贾存仁《等韵精要》，以三等韵为立足

① 季羡林：《玄奘大唐西域记中四十七言问题》，见《佛教学术论文集》，141—148页。

② 唐作藩：《四声等子之研究》，见《庆祝王力语言文字学术论文集》，1989。

③ 本书蒙南京博物院梁白泉馆长影赠。附此致谢。

点出发而区别内、外转之观念，指出更前之熊仕伯书中于《辨内外》一项引赵凡夫云：

> 内外八转，绝无的据，尝细考之，如画卦然，一二等为外，三四等为内。止从“照母”分内门二等，惟照有字俱切入三等，所谓内转切三也。外门二等俱有字，仍切二等，所谓外转切二也。二十门切法：内三外二，正以照母言甚明。

李文结论即认识“照二组字就其反切以三等韵为立足点，以区别内、外转，无一例外”[①]。但此数语不见于《悉昙经传总叙》。据总叙称“余作（四声）《等子刊误》”，今亦不传。此书止是“总叙”，应尚有其他图表之属。此书只能窥见赵氏学说之一部分。余于等韵之学，非所娴习，安得起李君于地下，共相切磋，回首旧游，弥深悼念。

寒山著述，世但知其辑刊《玉台新咏》。其《说文长笺》近年因四库全书之流通，颇为人所瞩目。上海图书馆有明崇祯四年赵均小宛堂刻本。彼另有《六书长笺》与之并行，已收入《续修四库》本，惜题名被误作宧光。元明之间，赵扮谦著《六书本义》，吴元满为《六书正义》，皆重声音之理，而寒山扬扢于其间，最特出者，应为由悉昙进而从事等韵之业。本书虽非完帙，而尝鼎一脔，倍觉可珍。余治悉昙学史，爰为整理问世，兼以纪念李新魁兄，俾为等韵学者共快一睹，想不笑余之多事也。

1998 年 11 月　饶宗颐

---

① 见《李新魁自选集》，237—238 页。

后 记

以上论文十三篇，都为一帙，校录既竟，乃撮其旨要，为后记曰：

悉昙者，盖梵语拼音之阶梯，其传入也甚早。道安著录之《悉昙慕》，唐时其书尚存，载于《开元释教录》三。北凉昙无谶以鲁流卢楼四流音，隶于十四音之列，唐代密宗传中天竺本，甚为诟病，责其以龟兹语紊乱梵言，具见于慧琳书。

然莫高石窟所出唐人流传之《悉昙章》，每章皆缀此四流音为声曲折之助，合以沈约四声谱所述“晃朗晃”等，以为讴歌有如《渭城曲》“剌里离赖”之和声，且于序中明载“并合秦音，以鸠摩罗什《通韵》鲁流卢楼为首”。则以此四音造颂，唐人仍惯用之。幸石室所出，又有《通韵》之佚篇，可悉其渊源所自。此四流音，在印度吠陀语法中，实只有 ṛ、ṝ、ḷ 三字母。而 ṛ 音读如 ri，Prātiśakhya 以为含有 r 音于中间如古之伊兰语；ḷ 则极少用，音读如 lri（见 Macdonell《吠陀语法》，15 页）。今梵文字书此四字母之音为 ṛi、ṝi、lri、ḹri，与慧琳标音写乙上乙去声力力自是吻合。北方泽州慧远则云：“鲁、流、卢、楼，外国正音名为亿力、伊离、栗、离。”这是隋时的读法。

安然书《悉昙藏》卷五引惠圆法师《涅槃经音义同异》内记光宅法师说梵字母：

> 光宅法师以鲁字为履音，流为梨音，卢字为乱吼反，楼字不异。

光宅是寺名，光宅师似指利言。利言，《宋僧传》无传，其事迹见于西明寺圆照及释智慧二僧《传》。圆照著述甚多，其一为：《翻经大德翰林待诏光宅寺利言集》二卷。《智慧传》云：

> 贞元八年，上表举智慧翻传……得罽宾三藏般若开释梵本，翰林待诏光宅寺沙门利言度语，西明寺沙门圆照笔受。

利言是当时梵文度语的翻经师，彼读鲁音如履，流音如梨，则是收 i 音者。

溯自北魏至梁，译事弥盛。北天竺与扶南沙门相继莅华，多赍梵本。北周文帝二年，波头摩国律师攘那跋陀罗（周言智贤）与耶舍崛多译《五明论》，谓声、医、工术及符印等（《续僧传》卷一），印度声明之学是时已正式传译流布。梁天监五年于扬都置扶南馆，随舶入华之扶南僧众，若曼陀罗（梁言弘福）、僧伽婆罗（梁言僧养）皆大赍梵经，远来贡献。梁武梵学知识，即取给于是。隋时北天竺乌场国沙门那连耶舍（隋言尊称）与同国毗尼多流支（隋言灭喜）皆入居大兴善寺。彼等所译经皆由释彦琮制序。及开皇十二年，彦琮遂于大兴善寺掌译事。彼以中天竺师梵音为本，兼涉昆仑书，于西域、南海之殊言异译，了然于胸。著有《辩正论》，以垂翻译之式。自称："于天竺字体、悉昙声例，寻其雅论，亦似闲明。"前此道安尝论译胡为秦，有五失本，三不易，彦琮则力陈胡、梵之别。谓"胡本杂戎，梵惟真圣，理无相滥，休致雷同，语梵虽讹，比胡犹别"。近岁西域所出古文字佛典，自婆罗谜文、佉卢书，以至吐火罗文 A（焉耆文）、龟兹、粟特、于阗之类，种别至繁，统曰胡书，犹嫌含混。慧琳所举，不过其一耳。彦琮既长于"悉昙声例"，惜其未遑著论；故知隋世，声明之书，早已传播，僧人久娴习悉昙，灌顶遂得整理涅槃经疏，以总结十四音之说，为之判为单、复二途，斯道昌明，不待密宗东来，始成显学也。

密咒入华甚早，义净久传其妙。（《宋僧传·义净传》称："净多文，性传密咒，最尽其妙，二三合声，尔时方晓正。"）净著《南海寄归内法传》在第三十四《西方学仪》（"仪"字据天理大学钞本是书目录）提及《大疏》（*Mbhāṣ*）作者钵颠社搿（即 Patañjali）及印度文法书《苾栗底》（*Kāśikavṛtti*），是时僧人已注意印度语法。稍后，密宗影响最大之两大师南印度摩赖国人金刚智（华言光明）及其门人北天竺婆罗门族不空，皆以声明施教。金刚

智父为婆罗门，善五明论，金刚智承其学，复至中、西天竺博习多方。《不空传》称其“年十五，师事金刚智，初导以梵本《悉昙章》及《声明论》”。而疏勒国慧琳复事不空，于印度声明支那诂训，靡不精奥，其学之渊源如此，故能指出昙无谶十四音厕入四流音之非，以所受为中天本也。金刚智之学再传及于空海，流衍为东密。大历间，能淹通天竺“悉昙诸部异执及四围（陀）五明秘咒仪轨”者，又有五台山僧澄观，其博综与慧琳相埒，惟无专著流传，殊为可惜！

本书原拟附一悉昙学年表，以排印已竣，无暇论次，惟有期之异日耳。

1990年2月饶宗颐

ISBN 978-7-300-10904-6/K・365



全套定价：2800.00 元
（共 14 卷 20 册）